المنقول والمعقول

في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي

الدكتور

عارف مفضي المسعر

١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م

ⓗ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤٢٦هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

المسعر، عارف مفضي

المنقول والمعقول في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي. /

عارف مفضي المسعر .ـ الرياض، ١٤٢٦هـ.

٥٨٩ ص؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٧-٤٥- ٨٩٠-٩٩٦٠

١ ـ القرآن ـ تفسير أ ـ العنوان

ديوي ٢٢٧,٣٦٨ ١٤٢٦/٣١٥٧

رقم الإيداع: ١٤٢٦/٣١٥٧

ردمك: ٧-٤٥-٨٩٠-٩٩٦٠

الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م

أصل هذا الكتاب رسالة نالت درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى من قسم اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ القاهرة سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

ص . ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣

المملكة العربية السعودية


بسم الله الرحمن الرحيم



المحتويات

الباب الثالث

الاتجاه العقلي في تفسير الرازي

تقديم

الحمد لله الذي علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على نبيه الأكرم، وبعد: فقد كان من عناية الله وتوفيقه لي، أن يكون موضوع (المنقول والمعقول في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي) مجالاً لهذا البحث الذي تقدمت به للحصول على درجة الدكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها - بكلية الآداب بجامعة عين شمس بالقاهرة، وهو بحث شعرت بعد اختياره وإقراره من قبل مجلسي الكلية والجامعة بارتياح كبير، ذلك أن السعي في مجال هذا البحث إنما يحقق شيئاً من الطموح تجاه اكتساب المزيد من الثقافة في مراحل تطور الفكر الإسلامي بعامة، ومن خلال نتاج بعض المفكرين المسلمين الكبار كفخر الدين الرازي بخاصة، وباعتبار هذا البحث يعد سعياً إلى العلم النافع الذي أوصى به النبي ﷺ.

على أنني لا أستطيع أن أعُد نفسي أول الرواد في اقتناص وجوه الفكر عند الرازي، فقد سبقني إلى ذلك كثيرون ممن أجروا دراسات حوله، تطرقت إلى العديد من وجوه نشاطاته الفكرية بخلاف هذا الموضوع.

وأعترف أنني أفدت من تلك الدراسات شيئاً كثيراً، غير أن تلك الدراسات كلها لم يكن من اهتمامها ما أثير حول فكر الرازي من قبل الطوائف الإسلامية، فيما يتعلق بمدى اعتماده على المنقول والمعقول في تفسيره الكبير، وهو أمر بالغ الأهمية بالنسبة إلى نشأة المذاهب الإسلامية التي أخذت بمناهج مختلفة من الاتجاهات النقلية أو العقلية، حين وقف بعضها عند حد النص لا يجاوزه بحال، وأوغل بعضهم في انتهاج العقلانية البحتة، وزاوج الآخرون بين النقل والعقل، حتى عُدوا أصحاب مدرسة كبرى في التفسير كان على رأسها فخر الدين الرازي، تلك المدرسة التي أدركت حال المشادة التي أحاطت ببعض الطوائف الإسلامية حين اتخذت سبلاً عدة لتأويل النص القرآني، فحاولت أن تسلك مسلكاً وسطاً

بتوفيقها بين المنقول والمعقول؛ سعياً لأن تجنب الأمة الإسلامية شر الخلاف الذي وقعت فيه بعض الفرق.

على أن هؤلاء وأولئك يقرُّون تماماً بأنه لم يكن هناك مفر من الالتزام بالنص القرآني مهما ذهب المتأولون، وإنما كان وجه الخلاف يدور حول الزوايا التي منها يُتناول النص، وهنا تكمن أسباب فتح أبواب الخلاف.

إن الاهتمام بفكر الرازي بوصفه صاحب مدرسة توفيقية في التفسير إنما يعني الاهتمام بشأن الأمة الإسلامية في حاضرها وبمحاولاتها الجادة للتقدم على طريق الخير، وهو شأن تحتاج معه الأمة الإسلامية اليوم إلى اجتماع الكلمة ووضوح الرؤية أكثر من أي وقت مضى، فمشكلة العالم الإسلامي المعاصرة متمثلة اليوم في جَمعه بين الجانب النقلي للأمة الذي يمثل التراث الإسلامي بأصالته وعمقه وقيمته التاريخية والروحية، وبين الاتجاه العقلي المتمثل في التيارات العلمية الثقافية الغربية، حيث تبدو ملامح القضية الحديثة بارزة على شكل حوار بين الأصالة والمعاصرة، وتلك هي قضية المسلم المعاصر، الأمر الذي يقودنا إلى القول بأن طبيعة قضيتنا اليوم هي في جوهرها كأنها شبيهة بطبيعة عصر الرازي حين هبَّ لِلَمّ شتات الأفكار المتناقضة، وصهرها في بوتقة واحدة يتحقق بها السلام النفسي للمسلم من جهة، والاطمئنان العقلي من جهة أخرى، فيكون التراث أو النقل وسيلة لاستقبال ما يمليه العقل لصنع التقدم، فيتحقق بذلك أمل منشود يجنب المسلم ما يعيش فيه من توتر.

على أن هناك أمراً جديراً بالإشارة إليه هنا، وأعني به ما واجَهْتُهُ من صعوبة بالغة في سبيل إعداد هذا البحث حتى وصل إلى ما هو عليه الآن، وترجع تلك الصعوبة إلى سببين رئيسين:

أحدهما: أن موضوع البحث في حد ذاته يرتبط إلى حد كبير بالتطور الفكري البشري بعامة، والفكر الإسلامي بخاصة، وعلى مدى عصور متعددة، مما ترتب

عليه توسيع دائرة البحث ذات العلاقة بهذا الأمر.

ثانيهما: أن البحث في فكر الرازي، وعلى الأخص ما يتعلق باتجاهي النقل والعقل عنده نشأةً وفكراً ومسلكاً لم يكن ميسوراً، بعد أن تبين لي أن هذا البحث صعب المسالك، متعدد الدروب، ولاسيما إذا ما أخذنا في الحسبان استطرادات الرازي الطويلة، وتفريعاته الكثيرة للمسائل، وتفلسفه في أسلوب العرض، وتعدد ثقافاته، وأخذه من كل علم بطرف، وولعه بالإعلان عن كل هذه المواهب الثقافية فيما يكتب، حتى اختلف حوله كثير من المؤرخين والباحثين.

ومن الحق أن نقول: إنه يمكن الاعتراف بصعوبة ملاحقة الرازي في مناهجه النقلية والعقلية معاً، فلا يكاد الباحث يظفر له بجانب فكري متميز في إحدى زوايا أفكاره حتى يلوح له جانب فكري آخر في أحد جوانبه يستدعي التأمل وإعادة التقييم. ولقد وفقني الله إلى أن أصل بهذا البحث إلى ما وصل إليه من بيان ونتائج من خلال ثلاثة أبواب وخاتمة على النحو التالي:

الباب الأول: فخر الدين الرازي بين المفسرين:

وقد قَسَّمت هذا الباب ثلاثة فصول:

تناولت في الفصل الأول منها: حياته وثقافته وعصره، فأوردت ترجمة لحياته، وما يتعلق بنشأته من حيث بيئته العلمية، ورحلاته وأسبابها، ووفاته ووصيته، ثم تطرقت إلى ثقافته وشعره ووعظه، وأساتذته وأثرهم في فكره، وأثره هو في تلامذته.

ثم بيَّنت ملامح عصره سواء ما يتعلق بذلك من الناحية السياسية أو ما يتعلق بالسمات الثقافية للعصر من خلال صور الصراع الفكري وانتشار المدارس وحركة التأليف والعناية بالكتب والمكتبات، وتناولت بعد ذلك الحياة الاجتماعية لعصره.

أما في الفصل الثاني، فقد أشرت إلى آثاره العلمية من خلال ذكر مؤلفاته، مما هو ثابت نسبته إليه، وما هو مشكوك بصحة نسبته إليه، وما هو منسوب إليه من

كتب مجهولة المواضيع، حيث صنفت كتبه بحسب المضامين النقلية أو العقلية، أو بحسب ما يميزها بخلاف ذلك.

وأما الفصل الثالث، فقد عرضت فيه لأهم المدارس التفسيرية في القرن السادس الهجري التي كانت تتمثل في: التفسير الاعتزالي، والتفسير الصوفي، والتفسير الشيعي، وتفسير أهل السنّة والجماعة، ويمثله الفخر الرازي في تفسيره الكبير، مع الإشارة إلى موقف الرازي من كل من تلك المدارس التفسيرية.

الباب الثاني: الاتجاه النقلي في تفسير الرازي:

وقد قسَّمتهُ على تمهيد وثلاثة فصول:

تناولت في التمهيد ما يتعلق بالاتجاه النقلي عند الرازي والمذهب الأشعري، كما ضمنته تحقيقاً في مدى صحة نسبة التفسير الكبير كله أو بعضه إلى الرازي؛ مما دعاني لأن أقف في معالجتي لقضية البحث عند سورة الأنبياء، بوصفها الحد بين المقطوع بصحة نسبة التفسير إليه، وبين المشكوك فيه.

ثم تناولت في الفصل الأول ما نقله الرازي من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين، حيث بيَّنت مدى صحة بعض الأحاديث النبوية التي استشهد بها الرازي في تفسيره أو ضعفها، وقد تم اختياري لها بصفة عشوائية، ثم أُخضعت لعملية التخريج للحكم عليها. كما تناولت ما نقله الرازي من كلام الصحابة والتابعين، وبيَّنت مواقفه مما أُخذ من تلك الأقوال، ومدى اعتماده عليها وإفادته منها.

أما الفصل الثاني، فيتعلق بأخذ الرازي من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم والجاري على لسان العرب. وقد قدَّمت له بتمهيد يتعلق بمواقف المفسرين من الأخذ عن الشعر الجاهلي والجاري على لسان العرب في سبيل فهم لفظ الآية القرآنية، ثم أوردت نماذج عن أخذ الرازي من هذه الوجوه، مع بيان مواطن استشهاده بها، حيث كان يهتم بمبدأ القول بأن القرآن قد نزل بلغة العرب ووفق أسلوب بيانهم.

وأما الفصل الثالث من هذا الباب، فإنه يتعلق بما نقله الرازي من غير التراث العربي والإسلامي، وقد قدّمت له بتمهيد حول عوامل التأثر والتأثير بين الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات، ثم أوردت ألواناً مما نقله من الثقافات الفارسية واليونانية والهندية، وما نقله عن أهل الكتاب.

الباب الثالث: الاتجاه العقلي في تفسير الرازي:

وهو بحث يسبق الخاتمة ويمهد لها، بيَّنت فيه مدى اعتماد الرازي على العقل في تفسيره ومنهجه في ذلك، حيث بيَّنت نظرة الرازي للعقل، ثم تناولت التأويل عند الرازي من حيث دواعيه وشروطه ومدى ضرورته، وقانون التأويل عنده في حالة تعارض النقل والعقل، وأهمية الاستدلالات البرهانية عنده، ممثلاً لذلك بنهجه المنطقي الذي عالج به قضية القضاء والقدر بوصفها واحدة من أهم القضايا الكلامية، ثم بيَّنت حدودَ العقل عنده، مع الإشارة إلى شواهد عن واقعية الرازي وتحفظه الذي يدل عليه قوله: " جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال ".

وفي الخاتمة: أبرزت أهم النتائج التي توصلتُ إليها في هذا البحث، فيما يتعلق باتجاهيّ النقل والعقل عند الرازي، مبيناً مكانة كل منهما عنده.

وختاماً، فإني أعرف من نقص هذا العمل ما أعرف، غير أني أعرف أيضاً من الإخلاص على الوفاء به ما أعرف. والرازي بحر واسع لا يُدرك عمقه على وجه الحقيقة، وحسبي أنني بذلت جهد الوفي بحق العلم سنين طوالاً، متمثلاً قول الشافعي:

ما حوى العلمَ جميعاً أحدٌ
لا، ولو مارسهُ ألف سنهْ
إنما العلمُ كبحرٍ واسعٍ
فاتخذ من كل شيءٍ أحْسنَهْ

وبالله التوفيق....

عارف مفضي المسعر البرجس



الباب الأول
فخر الدين الرازي بين المفسرين

الفصل الأول: حياته وثقافته وعصره

الفصل الثاني: كتبه وآثاره العلمية

الفصل الثالث: التفسير في القرن السادس الهجري



الفصـل الأول

حيـاتـه وثقـافته وعصـره

أولاً: حياته:

موضوع هذا البحث هو تفسير فخر الدين الرازي بين العقل والنقل، وليس من غايتنا في هذا الفصل الترجمة لرجل تَوارد الباحثون على الترجمة له، وكثرت الأقلام في وصف حياته وأعماله[1]، بقدر ما تكون الغاية، بصفة خاصة، الكشف عن هذين الجانبين اللذين هما قضية هذا البحث، وهما: العقل والنقل في تفسيره، من حيث مصادرهما وظواهرهما في حياته وعصره، وكتبه وثقافته بصفة عامة، ولهذا فإننا نكتفي من الترجمة له بالقدر الذي تقتضيه الضرورة المنهجية للبحث.

فالرازي الذي قام بعمل بارز فيما ترتب عليه في نهاية المطاف جذب الفلسفة لخدمة علم الكلام، يعد بحق أَحَدَ أعلام الفكر الإسلامي بصفة عامة وإمام المتكلمين في القرن السادس الهجري بصفة خاصة، بفضل ما خلّفهُ من عمل فكري ضخم، شمل عديداً من الجوانب العلمية، إذ عُرف بشدة حرصه على تحصيل العلوم الشرعية والحكمية، كما عُدّ أيضاً من فريق الفلاسفة الذين وقفوا وقفة

---

(١) انظر مثلاً: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٨ وما بعدها.
ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص ٨١.
الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٨.
ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص ٣٠٢.
الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص١٣ وما بعدها.
الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص١ وما بعدها.
عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٣٠.
Shorter Encyclopeadia of Islam, Al-Razi, Leiden, Brill, 1965, part 2, pp . 751 - 755.
وانظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة (راز) صفحة ١٤٢.

معتدلة ومتسامحة، حاولوا من خلالها التوفيق بين الوافد والأصيل، وبين الطارف والتليد، وبين استخدام أداة المنطق العقلي وما قد هبط به الوحي، بين حكمة الفلسفة وشريعة الدين.

والرازي هو: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن عليّ القرشي التيمي البكري(١) من ذرية أبي بكر الصديق رضي الله عنه(٢) طبرستاني الأصل، رازي(٣) المولد، أبو المعالي، أبو الفضل، وابن خطيب الري، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الإمام فخر الدين الرازي(٤).

وثمة روايتان حول تاريخ مولده؛ إذ تنسبه إحداهما إلى سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة هجرية، كما هو عند ابن كثير، وابن الأثير، وابن القفطي(٥). وتتأرجح الرواية الأخرى بتحديد مولده بين سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة وأربع وأربعين وخمسمائة هجرية، كما هو عند ابن خلكان، وابن السبكي(٦).

---

(١) ورد في طبقات الشافعية لابن السبكي، ج٨، ص٨١، وفي البداية والنهاية لابن كثير، ج١٣، ص٥٥ بأنه التيمي البكري، وفي طبقات المفسرين للداودي، ج٢، ص٢١٤، (البكري التيمي)، وقد ذكر بأن الرازي تيمي القبيلة، بكري الفصيلة.

(٢) انظر: الداودي، طبقات المفسرين، ج٢، ص٢١٤؛ وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص١١٥.

(٣) الرازي: نسبة إلى (الري) مدينة كبيرة مشهورة، كانت العاصمة الكبرى في القرن السادس الهجري لبلاد العراق العجمي، شرقي سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى، وكانت مركزاً مهماً تجارياً وعلمياً. ذكر أنه ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها ولا أكبر ولا أيسر أهلاً، وقد بادت الآن، وتوجد خرائبها على مقربة من مدينة طهران، وانظر: كتاب المسالك والممالك، ص١١٩، ص١٢٢؛ وانظر: الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٠١.

(٤) وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٨.

(٥) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٥٦؛ وانظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٣٠٢؛ وانظر: القفطي، أخبار الحكماء، ص١٩١.

(٦) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٥٢؛ وانظر: ابن السبكي طبقات الشافعية، ج٨، ص ٨٥.

غير أن الأرجح أن يكون مولده سنة أربع وأربعين وخمسمائة هجرية استنتاجاً من قول الرازي نفسه الذي ورد في خلال تفسيره لسورة يوسف، عندما قال يوسف عليه السلام للذي ظن أنه ناجٍ من صاحبي السجن: ﴿ **اذكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ** ﴾ (الآية ٤٢ يوسف)، إذ قال الرازي في هذا المقام: (والذي جربته من أول عمري إلى آخره أن الإنسان كلما عوَّل في أمر من الأمور على غير الله صار ذلك سبباً إلى البلاء والمحنة، والشدة والرزية، وإذا عوَّل العبد على الله ولم يرجع إلى أحد من الخلق، حصل ذلك المطلوب على أحسن الوجوه، فهذه التجربة قد استمرت لي من أول عمري إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابع والخمسين، فعند هذا استقر قلبي على أنه لا مصلحة للإنسان في التعويل على شيء سوى فضل الله تعالى وإحسانه)[١].

ولما كان الرازي قد أبان أنه قد أتم تفسير سورة يوسف (يوم الأربعاء السابع من شعبان سنة إحدى وستمائة)[٢]، فإن بلوغه السابعة والخمسين من عمره عام ٦٠١هـ، يعني أن مولده يرجع إلى عام ٥٤٤هـ.

ولقد احتل الرازي مكانة علمية عظيمة في عصره في مجالي العلوم العقلية والنقلية، وكان لتفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) أثره القوي في شهرته لِمَا أفرغ فيه من جهد تجلت فيه قدرات فائقة تُنبئ عما يتمتع به من ذكاء وفطنة وتمكُّن من كثير من العلوم، حتى وُصف هذا التفسير بأنه (عمل موسوعي)[٣] وأنه قد ضمَّنه محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين[٤]، كما ساعد على ذيوع صيته ما خاض فيه من الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، ومصادر الشريعة الإسلامية، حتى اعترف له بتلك المكانة معاصروه. ولعل من شواهد تقدير العلماء لعلمه ذلك

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١٤٥.

(٢) نفسه، ص ٢٢٩.

(٣) انظر: عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٧٠.

(٤) الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف محمد شفيق غربال، ج١، ص٨٥٢.

التعدد في الألقاب المنسوبة إليه، فهو الإمام، وفخر الدين، وشيخ الإسلام، ومجدد القرن السادس الهجري(١)، وفي تعدد هذه الألقاب دلالة صريحة على نبوغ صاحبها وعلو مكانته في العلوم الدينية(٢).

وإذا كان الرازي قد وُصِفَ بأنه المفسر المتكلم، أحد الأئمة في العلوم الشرعية وإمام وقته في العلوم العقلية(٣)، فإنه يعد من جهة أخرى أحد كبار الأشعرية الذين وُصِفوا بأنهم كانوا يُعطون للنقل حقه، وللعقل حكمه. وقد أعرب الرازي عن هذا المعنى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ** ﴾ [البقرة: ١٥٩]، حيث بيَّن من خلال تفسيره لهذه الآية أن الله تعالى توعّد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية، وجمع بين الأمرين في الوعيد، قال الرازي: «فهذه الآية تدل على أن من أمْكَنَهُ بيان الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجاً إليها ثم تركها، أو كَتَمَ شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه، فقد لحِقَهُ الوعيد العظيم»(٤).

---

(١) في الحديث النبوى: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»؛ انظر: سنن أبي داود، ج٤، ص١٢٨ (كتاب الملاحم)؛ وانظر: عون المعبود، شرح سنن أبي داود، ج١١، ص٣٨٥ وما بعدها. وحول أن المراد من رأس السنّة آخرها، انظر: سابقه، شرح السنن، ص٣٨٩. وللسيوطي أرجوزة ذكر فيها أسماء المجددين، سماها (تحفة المهتدين بأخبار المجددين) كان من قوله:

والخامس الحَبْرُ هو الغزالي ... وعدة ما فيه من جدالِ

والسادس الفخر الإمام الرازي ... والرافعيٌّ مثله يوازي

انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج١١، ص٣٩٤؛ وانظر: ترجمة أبي القاسم الرافعي في طبقات الشافعية، ج٨، ص٢٨١، ٢٨٢.

(٢) انظر: محمد حسني أبو سعدة، مشكلة خلود النفس عند الرازي، ص٧.

(٣) انظر: الداودي، طبقات المفسرين، ج٢، ص٢١٤.

(٤) التفسير الكبير، ج٤، ص١٦٣.

وقد عُرِف الرازي بوصفه أحد المفكرين المسلمين الذين طرقوا باب العقل إضافة إلى النقل من خلال منهجه في تفسيره الكبير. غير أنه - كما يرى كثير من الباحثين - قد وسَّع سلطان العقل حتى بلغ هذا التوسع عنده أقصى مداه[1] ويعزى ذلك إلى إدراكه أهمية الجانب العقلي من حياة الإنسان، بوصفه واقعاً ملموساً في حياة الإنسان، يبرز من خلاله محاولاته الواعية لتوجيه سلوكه. ويدرك الرازي في الوقت ذاته المعنى العميق من مخاطبة القرآن الكريم للعقل الإنساني بالآيات الكريمة الكثيرة، بدعوته إياه للتدبر والتفكر في عظم مخلوقات الله وآياته، ويعلل ابن خلدون سبب لجوء أهل السنّة إلى الاستعانة بالأدلة العقلية التي شاعت في كتب علم الكلام باحتياجهم إليها حين دافعوا ونصروا[2]، ولهذا قال: «ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب»[3].

وكان مما ساعد الرازي على أن يطرقِ باب العقل، وأن يستند على الأساليب الاستدلالية المنطقية، بُعده - إلى حد ما - عن العصور التي اضطُهِدَ فيها الفلاسفة، ومجيئه في عهد صحوة الفلسفة على يد ابن رشد وانتصاره لها في كتابه "تهافت التهافت" بعدما لحق بها من هزيمة على يد الغزالي من خلال نقده الشديد لها من منابر مختلفة، كان من أهمها كتابه "تهافت الفلاسفة".

وفي كلام العلماء والمؤرخين عن مكانة الرازي العلمية ما ينبئ عن كثير؛ فقد وصفه بعضهم بأنه: "إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم"[4]، كما قال أحدهم: إنه "اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمتُه من أمثاله؛ وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة،

(١) الدكتور، فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص٧٠.

(٢) المقدمة، ص٤٦٧.

(٣) نفسه، ص٤٦٧.

(٤) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٤، ص٨١.

والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين"(١). وقيل فيه أيضاً: "إنه كان من أفاضل زمانه في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة، وسارت مصنفاته في الآفاق، واشتغل بها الفقهاء"(٢).

وكان من أثر التيارات الفكرية في عصر الفخر الرازي أن ازداد شغفه بأن يَعُبَّ من معين العلوم عقليِّها ونقليِّها، ذلك أن كلاً من طرفي قضية النقل والعقل إنما كان يقوم على أسس ذات جذور عميقة، أثرت في فكر المنتصرين لأي من التيارين، بحيث برزت تلك الآثار من خلال تفسير القرآن الكريم، وما تناوله القرآن مما يتعلق بالعقائد الإلهية وقضايا الإنسان.

يتمثل التيار النقلي في موقف بعض أهل السنّة الذين يرون الوقوف من تفسير القرآن الكريم عند حدِّ المنقول، مما يُفهم من ظاهر النص القرآني، ومما نُقِل تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين، والدعوةَ إلى عدم الخروج عن المألوف في التفسير، حتى إن بعض أهل السنّة ينصح طلاب العلم بتجنب دراسة الفلسفة، بل وبِتَجَنُّبِ الاتصال بالمشتغلين بها، وقد حدا هذا بعض طلاب العلم أن "يُخفُوا اشتغالهم بالدراسات الفلسفية متى كانوا حريصين على سمعتهم أن يمسها سوء"(٣).

أما التيار العقلي، فإنه يتمثل عند من أحسّ من مفكري المسلمين الحاجة إلى خوض صراع فكري قاس وممتع في وقت واحد مع الثقافات الفكرية الوافدة، وخصوصاً الفلسفة اليونانية، وذلك بعد أن اتسعت الفتوحات الإسلامية، ووجد المسلمون أنفسهم في محيط من المنتمين إلى ديانات شتى، يرتبط بعضها بتراث عريق في الجدل الفكري والصراعات الدينية، مسلحة بحكمة القدماء، ومنطق أرسطو، وفلسفة اليونان عامة، يستخدمون طرق البحث المتعمقة والمنتظمة،

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٨.
(٢) القفطي، أخبار الحكماء، ص١٩١.
(٣) انظر: الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر بالفجالة، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٥٨م، ص١٠٧.

ويثيرون الشكوك حول الإسلام، ويهاجمونه بكل ما يملكون من أدوات البحث العقلي، في وقت كانت فيه أدوات المسلمين في الصراع هي مجرد العودة إلى النصوص المأثورة.

لقد أدرك بعض مفكري المسلمين ما يلجأ إليه أعداء الإسلام من استدلالات عقلية منطقية " تحاول إفحام المسلمين فيما هو مطروح من قضايا الإسلام، فيما يتصل بالعقائد الإلهية بخاصة، ومبادئ الإسلام بعامة، فأيقنوا أن أدوات النصوص والمأثورات ربما لا تجدي كثيراً مع خصم لا يؤمن بها، ولا يصدق بقدسيتها، وأنه يصعب جداً مجادلة الخصم المتحدي بالعقل والمنطق، وإفحامه بنصوص ليست من عنده أصلاً، الأمر الذي قاد بعض مفكري المسلمين إلى الاقتناع بضرورة تسلحهم بسلاح خصمهم، حيث نشأ التيار الفلسفي الإسلامي، وهو تيار تَمثَّل أكثر ما تمثل في المعتزلة الذين وُصِفوا بأنهم فرسان العقلانية العربية الإسلامية "(١)، كما وُصِفوا بأنهم "فرسان الكلام"(٢). وفي ذلك يقول ابن خلدون(٣)، وهو يعلل لجوء المتكلمين إلى إقامة الحجج النظرية: "والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحُجج النظرية، ومحاذاة العقائد السلفية بها".

وعلى ضوء ما انتاب بِنْيَةَ الثقافة الإسلامية في القرن السادس الهجري وما سبقه من تيارات فلسفية واتجاهات فكرية تجسدت في ظهور صراعات فكرية حادة بين تياري العقل والنقل، استطاع بعض مفكرى أهل السنّة اتخاذ موقف فكري يصدر عنه الرازي ومن سبقه، ممثلاً في تأصيل علم الكلام على جذور فلسفية، ومن هنا

(١) انظر: الدكتور محمد عمارة، العرب والتحدي، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ٨٧-٩١.

(٢) انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، صححه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٠هـ، ١٩٥١م، ص١٠.

(٣) المقدمة، ص٤٩٦.

فإننا نحاول في هذا البحث أن نعرف إلى أي مدى تمثل هذان التياران من عقلي أو نقلي في فكر الفخر الرازي، وما هي مواطن التقائهما وافتراقهما في عمله التفسيري للقرآن الكريم.

رحلاته:

كما هو شأن كثير من علماء المسلمين ممن شغفوا بالسعي إلى نيل العلوم من مصادرها في عدد من الأقاليم الإسلامية، على امتداد رقعتها، قام فخر الدين الرازي بعدة رحلات. غير أن رحلاته - في الواقع - لم تكن كلها لأغراض علمية بحتة، فقد أثَّرت في توجيه رحلاته عوامل الخلاف العقدي أكثر من مرة، حتى تكرر خروجه من أكثر من بلد على غير رغبة منه؛ بسبب مناظراته مع خصومه، وجهاده ومنافحته عن عقيدته، يُسْعِفُهُ في ذلك جودة فطرته، وحِدَّةُ ذهنه، وحسنُ عبارته، وجهارة صوته، وفائق براعته، بالإضافة إلى أنه كان "شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحِكمية"(١).

ولقد بدأ الرازي رحلاته تلك بالانتقال من (الري) إلى (خوارزم) بعد أن ترعرع في الري، واكتسب فيها كثيراً من العلوم، ومَهر فيها على مذهب الشافعي. ولما كانت الري تمثل بيئة صالحة لنمو العصبيات في مسائل الدين - وهي عصبيات تَمثَّل فيها الصراع بين أهل المذاهب الثلاثة الحنفية والشافعية والشيعة(٢) - كان ارتحاله إلى خوارزم التي لم يطب له المقام طويلاً فيها، قال ابن السبكي: "فجرى بينه وبين أهلها - يعني خوارزم - كلام فيما يرجع إلى العقيدة، فأُخرِج من البلد"(٣). ثم رجع الرازي إلى الري ليعاود الرحيل إلى بلاد ما وراء النهر، فيناظر

(١) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص٤٦٢.

(٢) انظر: ابن الأثير، ج١١، ص٢٣٧، ذكر حوادث عام ٥٨٢هـ؛ وانظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج١٠، ص٢٨٩-٢٩٠، مادة (ري) ترجمة الدكتور محمد ثابت الفندي وآخرين، طبعة ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.

(٣) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٩.

بها علماءها في موضوعات شتى: فلسفية وكلامية وفقهية(١)، ثم يعود الرازي ثانية إلى الري، فيرحل منها إلى (غزنة) التي طُرِد منها أيضاً بسبب تهجمه على الكرَّامية.

ولقضية طرد الرازي من غزنة قصة ذكرها ابن الأثير وهو يؤرخ لحوادث سنة ٥٩٥هـ، نوردها هنا بياناً لأحد أسباب رحلاته؛ لنتصور إلى أي حد كانت معاناة الرازي مع مناظريه، وإلى أي حد بلغت تضحيته في سبيل الانتصار لمذهبه، حين لم يخش لومة لائم حتى في حضرة غياث الدين ملك الغور وغزنة، على الرغم من أنه كان قد بالغ في إكرامه، وبنى له مدرسة بهراةَ، وهذا مما يُصوِّر لنا جانباً من الحياة الفكرية والمذهبية التي عاش الرازي في معتركها.

أشار ابن الأثير إلى وقوع فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين ملك الغور وغزنة بسبب الرازي نفسه، حين قال ابن الأثير: إن هذه الفتنة العظيمة "عَمَّت الرعية والملوك والأمراء، وسببها أن الفخر محمد بن عمر بن الحسين الرازي الإمام المشهور الفقيه الشافعي كان قد قَدِمَ لغياث الدين مفارقاً لبهاء الدين سام صاحب باميان، وهو ابن أخت غياث الدين، فأكرمه غياث الدين، واحترمه وبالغ في إكرامه، وبنى له مدرسة بهراة، وأما الغورية فكلهم كرامية وكرهوه، وكان أشد الناس عليه الملك ضياء الدين، وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته، فاتفق أن حضر الفقهاء من الكرامية والحنفية والشافعية عند غياث الدين بفيروزكوه للمناظرة، وحضر فخر الدين الرازي، والقاضي مجد الدين عبد الحميد بن عمر المعروف بابن القدوة، وهو من الكرامية الهيصمية، وله عندهم محل كبير لزهده وعلمه وبيته، فتكلم الرازي، فاعترض عليه ابن القدوة، وطال الكلام، فقام غياث الدين، فاستطال عليه الفخر وسبَّه وشتمه وبالغ في أذاه، وابن القدوة لا يزيد على أن يقول: لا يضل مولانا، لا

(١) انظر: مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، ص١٧، ٢٩، ٥١ على سبيل المثال.

واخذك الله، وأستغفر الله، فانفصلوا على هذا، وقام ضياء الدين في هذه الحادثة، وشكر إلى غياث الدين، وذم الفخر، ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة، فلم يصغ غياث الدين إليه، فلما كان الغد وعظ ابن عمر المجد بن القدوة بالجامع، فلما صعد المنبر قال بعد أن حمد الله وصلى على النبي ﷺ : "لا إله إلا الله، ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين. أيها الناس: إنا لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله ﷺ؛ وأما علم أرسطاليس، وكفريات ابن سينا، وفلسفة الفارابي فلا نعلمها، فلأي حال يُشْتَم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه"، وبكى وضج الناس وبكى الكرامية، واستغاثوا وأعانهم من يُؤثِر بُعْدَ الفخر الرازي عن السلطان، وثار الناس من كل جانب، وامتلأ البلد فتنة، وكادوا يَقتتِلون ويجري ما يهلك فيه خلق كثير، فبلغ ذلك السلطان، فأرسل جماعة من عنده إلى الناس، وسكَّنهم ووعدهم بإخراج الفخر من عندهم، وتقدم إليه بالعودة إلى هراة فعاد إليها"(١).

ولما اتصل الرازي بالسلطان الكبير علاء الدين خوارزم شاه محمد بن تكش استقر عنده، ونال منه أسنى المراتب(٢)، قال الصفدي: "وأظنه توجه رسولاً منه ـ أي خوارزم شاه ـ إلى الهند"(٣) وبعد طول ترحال لغايات وُصِفت بأنها علمية وسياسية(٤) انتهى به المطاف إلى "هراة" حوالي عام ٦٠٠ هـ، حيث تَعرَّض بها أيضاً لإهانات الحنابلة(٥)؛ رداً على تهجمه على مذهبهم في عدد من المواقف.

---

(١) ابن الأثير، ج٩، ص٢٤٧.

(٢) ابن السبكي، ج٨، ص٨٦.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٩.

(٤) عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٣٢.

(٥) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٠.

وفاته ووصيته:

(أ) وفـاتــه:

ورد في تاريخ وفاة الرازي روايتان مختلفتان؛ فالصفدي يقول: "ولما توفي الإمام فخر الدين بهراة في دار السلطنة، يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة، كان قد أملى رسالة على تلميذه ومصاحبه إبراهيم بن أبي بكر بن عليّ الأصبهاني.."[١].

أما ابن القفطي، فإنه يقول عن وفاة الرازي إنه: (توفي في ذي الحجة سنة ست وستمائة)[٢]. كما نجد ابن كثير يقول عن وفاته أيضاً: (وكانت وفاته في ذي الحجة)[٣]. وعلى حين لم يشر ابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» إلى وفاة فخر الدين الرازي من حيث السنّة أو الشهر أو اليوم، بل يكتفي بذكر مولده، مع الإشارة إلى ما قيل عن موته بالسم، نجد ابن الأثير عندما يؤرخ لحوادث سنة ٦٠٦هـ. يقول: "وفيها توفي فخر الدين أبو الفضل محمد بن عمر بن خطيب الري، الفقيه الشافعي، صاحب التصانيف المشهورة"[٤]، ودون أن يحدد ابن الأثير شهراً أو يوماً لوفاة الرازي يورد قبل ذكر وفاة الرازي حادثة وفاة في شهر شوال من السنّة نفسها، فيقول: "وفيها في شوال توفي مجد الدين يحيى بن الربيع، الفقيه الشافعي، مدرس النظامية ببغداد"[٥]. ثم يأتي ابن الأثير بعد ذكر وفاة الرازي ليقول: "وفيها في نفس السنّة - في سلخ ذي الحجة توفي أخي مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم"[٦]. على أن ذِكْرَ ابن الأثير لحادثة وفاة في شهر شوال قبل ذكر وفاة الرازي، وذِكْرَهُ لحادثة وفاة في نهاية شهر ذي الحجة

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٠.

(٢) القفطي، أخبار الحكماء، ص١٩١.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٣، ص٥٥.

(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٣٠٢.

(٥) نفسه، ج٩، ص٣٠٢.

(٦) نفسه، ج٩، ص٣٠٢.

من السنّة نفسها بعد ذكر وفاة الرازي يحملنا ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ على القول بأن وفاة الرازي قد وقعت في الأشهر الثلاثة الأخيرة من السنّة السادسة بعد الستمائة للهجرة، الموافقة لسنة ألف ومائتين وتسع للميلاد.

أما مكان دفن الرازي، فقد أورد القفطي فيه روايته عن داود الطيبي، المدعو بالنجيب، أن الرازي قد أقام بمدينة هراة "حتى مات ودفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها"(١).

على أن الرازي، بوصفه رجلاً نهل من العلوم الشرعية والحكمية ما يروي ظمأه، واتخذ من المنهج الكلامي أساساً في أغلب صور مواجهاته لخصومه من خلال مناظراته، شفوية كانت أم مدونة، وتكلم على المنابر "بأنواع من الحكمة"(٢) لا نستطيع أن نفصل بحال بين ما ذكر عن أسباب موته، وما وصل إلينا من روايات مختلفة حول أمر دفنه، وبين حياته الفكرية؛ ذلك أن هناك من يربط بين سبب وفاة الرازي وبين ظروف حياته الفكرية الفلسفية، بل بين وفاته وعلاقته مع الفرق الإسلامية الأخرى التي عاش في صراع عقائدي معها مدة من الزمن.

وقد ورد أن الرازي أوصى من فَوّض إليه أمر الوصاية على أولاده بقوله: "وأوصيته ثم أوصيه بأن يبالغ في تربية ولدي أبي بكر؛ فإن آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه، ولعلَّ الله يوصله إلى خير، وأمرته وأمرت كل تلامذتي، وكل من لي عليه حق أني إذا مت يبالغون في إخفاء موتي، ولا يخبرون أحداً به، ويكفنونني ويدفنونني على شرائط الشرع، ويحملونني إلى الجبل المصاقب لقرية مزداخان، ويدفنونني هناك، وإذا وضعوني في اللحد قرأوا عليَّ ما قدروا عليه من آيات القرآن، ثم ينثرون التراب عليَّ، وبعد الإتمام يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه!"(٣).

---

(١) القفطي، أخبار الحكماء، ص١٩٠.

(٢) ابن أبي أصيبعة، انظر عيون الأنباء، ص٤٦٢.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥١، وانظر ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨ ص ٩٢.

نقول وعلى الرغم من ذلك نجد بعض المترجمين للرازي يَخلُصون إلى القول بأن "الحقيقة أنه دفن في داره، وكان يَخشى أن العوام يُمثّلون بجثته، لما كان يُظَنُّ به من الإنحال"(١).

ولقد بلغ الأمر ببعض من يدركون مدى التناحر الشديد بين الرازي والكرامية(٢)، الذين يقف الرازي موقف المناظر العنيد من فقهائهم، المعارض لأفكارهم التي يقوم بعضها على المبالغة في إثبات الصفات لله إلى حد التشبيه والتجسيم، والذين نَسبوا الرازي إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة، إلى حد القول بأن الكرامية قد توصلوا إلى إطعامه السم فهلك، لأنه كثير الازدراء بهم، والطعن عليهم، وبيان خطئهم(٣).

ويربط أحد الباحثين بين ما يتعلق بما ذكر عن هذا الاحتمال لسبب وفاة الرازي وبين سلوكه في الحياة مجاهداً في سبيل ما يراه العقيدة الصحيحة للإسلام، فيقول: "وإذا ثبت هذا يكون الإمام الرازي قد ذهب ضحية جهاده في سبيل الحق، وإن خصومه ـ وقد عجزوا عن مقارعته بالحجة والبرهان ـ نجحوا في التخلص منه، ومما كان يُنْزِلُ بهم من صنوف الهزائم"(٤).

(١) القفطي، أخبار الحكماء، ص١٩٠.

(٢) الكرامية، ذكر البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) أن الكرامية أتباع لمحمد بن كرام (م.سنة ٢٥٥هـ) الذي كان مطروداً من سجستان إلى غرجستان، وأنه أضل أقواماً، وأن ضلالات أتباعه متنوعة أنواعاً لا تعد أرباعاً ولا أسباعاً، ولكنها تزيد على الآلاف آلافاً. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص١٣١.

كما ذكر أن الكرامية (يوافقون السلف في إثبات الصفات، ولكنهم يبالغون في ذلك إلى حد التشبيه والتجسيم، وكذلك يوافقون السلف في إثبات القدرة ...... ولكنهم يوافقون المعتزلة في وجوب معرفة الله تعالى بالعقل، وفي الحسن والقبح العقليين، وهم يعدون من المرجئة لقولهم بأن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب).

انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، الجزء الأول من القسم الأول، هامش ص١٣، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.

(٣) القفطي، أخبار الحكماء، ص١٩٠، وطبقات الشافعية، ج٨، ص٨٦.

(٤) عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٣٥.

وصيتــه:

أورد بعض المؤرخين نصوصاً من الوصية التي أملاها الرازي قبل وفاته لتلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني، والتي عدها بعضهم أحد الاستدلالات على حسن عقيدة الرازي، وظنه بكرم الله تعالى، ومقصده بتصانيفه(١). وكان من تلك الوصية قوله: "... ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية "(٢).

ويمكن أن نأخذ من قول الرازي هذا رأياً في رجوعه عن مذهب أهل الكلام إلى طريقة السلف، وندمه في أخريات حياته على انشغاله بالعلوم الفلسفية والكلامية وما ترتب على ذلك من نمو للاتجاهات العقلية لديه، بحيث أصبح مُعَوَّلُهُ في طلب الدين في نهاية أمره على القرآن الكريم، وسنة سيد المرسلين، فهو إنسان يسعى لبيان ما يعتقد أنه الحق، ويتضرع إلى الله بدعائه: "فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي". ثم يقول: "وأما الكتب التي صنفتها، أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له تلك السؤالات، فليذكرني في صالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام؛ وإلا فليحذف القول السيّئ، فإني ما أردت إلا تكثير البحث، وتشحيذ الخاطر، والاعتماد في الكل على الله تعالى"(٣).

وعلى حين يُعد الرازي ممن يقولون بعدم التعارض بين العقل والشرع، بل يتعدى ذلك إلى القول بأن "الطريق إلى الله ليس إلا الدليل العقلي"(٤)، نجده يقرر هنا ما توصل إليه من خلال تجربته من أن للعقل البشري حداً تتلاشى قدرته عنده، بقوله مصرحاً

(١) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٠، وطبقات الشافعية للسبكي، ج٤، ص٩٠.

(٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٩١.

(٣) نفسه، ج٨، ص٩٢.

(٤) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص١٦٣.

بشديد ندمه على التعمق في علم الكلام، متمنياً لو اقتصر في استدلاله على وجود رب العالمين بانتظام أجسام السموات والأرضين(١) وكأنه يعترف بشقائه بسبب تعلقه بالجدل العقلي الذي يسميه التدبر: "وأما اللذات العقلية، فلا سبيل إلى الوصول إليها، والقرب منها، والتعلق بها، فلهذه الأسباب نقول: ليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شاهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا التدبر، وفي هذا المعنى قلت:

نهاية إقدام العقول عقال
وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا
وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوى أن جمعنا فيه: قيل وقالوا
وكم قد رأينا من رجال ودولة
فبادوا جميعاً مسرعين، وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها
رجالٌ فزالوا والجبال جبال

---

(١) تحدث الرازي عن إثبات الله تعالى لصحة التوحيد والنبوة والمعاد بالدلائل القاطعة، وأشار إلى أنه سبحانه بدأ أولاً بإثبات الصانع وتوحيده، وبيّن ذلك بخمسة أنواع من الدلائل: أولها: أنه استدل على التوحيد بأنفسهم، وإليه الإشارة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]. وثانيها: بأحوال آبائهم وأجدادهم، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]. وثالثها: بأحوال أهل الأرض، وإليه الإشارة بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: ٢٢]. ورابعها: بأحوال أهل السماء، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [البقرة: ٢٢]. وخامسها: بالأحوال الحادثة المتعلقة بالسماء والأرض، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]. فإن السماء كالأب والأرض كالأم، ينزل المطر من صلب السماء إلى رحم الأرض، فيتولد منها أنواع النبات، ولما ذكر هذه الدلائل الخمسة رتّب المطلوب عليها فقال: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].
انظر: الرازي، عجائب القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، عابدين، القاهرة، ١٤٠٢ هـ، ١٩٨٢م ص ٢٥، ٢٦.

واعلم أني بعد التوغل في هذه المضايق والتعمق في الاستنكار عن أسرار هذه الحقائق رأيت الأصوب والأصح طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بانتظام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل"(١).

ويلفت بعض الباحثين النظر إلى أنه يمكن أن يؤخذ من تعبير الرازي عن ندمه على الاشتغال بعلم الكلام بأنه قد "مارس علم الكلام، وخاض ميادين الفلسفة والمنطق مكرَهاً، وربما أجبره على ذلك واجب النهي عن المنكر، وواقع الذب عن الدين بحجج من نوع حجج المتكلمين من مختلف الطوائف والفِرَق، فكان شأنه في ذلك شأن بعض أسلافه ـ وعلى وجه الخصوص الإمام الغزالي ـ الذين آمنوا بأن الدين تصديق وإسلام، وطريقه القلب لا العقل ولا الجدل"(٢).

ويؤيد هذا الاتجاه في تفسير موقف الرازي وغايته من تفسير القرآن الكريم ما ختم به سورة البقرة، فبالرغم من أنه وُصِف بأنه فسر هذه السورة على الطريق العقلي لا النقلي، نراه يختتم تفسيره لها بقوله: "وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول: إلهي وسيدي، كل ما طلبته وكتبته ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك، فإن أصبت، فبتوفيقك أصبت، فاقبله من هذا المُكدِّي بفضلك، وإن أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يُبرِمُه إلحاح الملحِّين، ولا يشغلهُ سؤال السائلين"(٣).

ويتبين لنا أيضاً، من خلال ما أورد الرازي في ثنايا وصيته، سلامة عقيدته، وشدة خوفه من الله، وتحرزه من الوقوع في الخطأ، فهو يرى: "أن كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة، من وجوب وجود الله ووحدته، وبراءته عن الشركاء، كما في

---

(١) الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص٢٩، ٣٠ عن مخطوطة للرازي: في ذم الدنيا، تحت رقم ٤٥٧، المكتبة القادرية ببغداد؛ وانظر: فخر الدين الرازي للدكتور فتح الله خليف، ص١٩.

(٢) الأستاذ عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٣٣.

(٣) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص٨.

القدم، والأزلية، والتدبير، والفَعَالية، فذلك هو الذي يقول به، ويلقى الله عليه، وأما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والصحاح، والمتعين للمعنى الواحد، فهو كما هو في عقيدة الرازي كما يعلنها في وضوح، ولذلك كان يقول وهو يدعو ربه: "... فكل ما مدَّه قلمي، أو خطر ببالي، فأستشهد وأقول: إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديسٍ اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذلك جهد المُقِلّ"[١].

ثانياً: ثقافته:

إذا كان «التفسير الكبير» للرازي قد وصف بأنه عمل موسوعي[٢]، فإن هذا القول يتمثل لنا حقيقة واقعة إذا أمعنَّا النظر في هذا العمل مقارناً بما ورد في كتب التفسير الأخرى.

ذلك أن سعة اطلاع الرازي وتعدد روافد ثقافته ومتابعته للجدل الكلامي من حوله قد أتاح له أن ينظر إلى النص القرآني من منطلق مكَّنه من نمو قدرات مختلفة ومن زوايا متعددة؛ فالرازي يعتمد على الكثير من المنقولات التي أعانته على جمع التصورات التي يرى أنها ضرورية وكافية لبيان مقصده من تفسير الآية، مستشهداً بالحديث النبوي، وتفسير الصحابي، أو التابعي، أو غيرهم من أسلافه الذين عالجوا النص القرآني بما يعتقدون أنه المقصود منه، وتشهد بذلك المواقف الكثيرة جداً في ثنايا تفسيره[٣]، على أن للرازي مواقفَه وآراءه المتميزة في قبول ما يتلقَّاه من الأخبار والآثار أوْ ردّه؛ من مثل موقفه من قولهم في قصة يوسف عليه السلام، وهَمِّه بالمرأة[٤].

---

(١) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٩١؛ وانظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة (راز)، ص١٤٨، ١٤٩.

(٢) انظر: الرازي من خلال تفسيره، ص٧٠؛ وانظر: الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٤٤.

(٣) انظر مثلاً: ج٣، ص١٢٣، ج٤، ص٩٢، ج١٣، ص٦٠، ج١٤، ص٤٦.

(٤) انظر: التفسير الكبير للرازي، ج١٨، ص١١٤ وما بعدها.

وكما كان الأثر والخبر أحد روافد ثقافته النقلية، فإن له في ميدان الاستدلالات العقلية باعه الطويل، وشواهده الكثيرة. فالناظر في تفسيره يدرك من خلال اتجاهاته العقلية وبراهينه الفلسفية والكلامية أنه كان ذا ثقافة واسعة في طرق الاستدلال، حتى كان ذا منهج في التأويل من خلال قانون كلِّي فيه(١)، غير أن الجدير بالذكر هنا أن الرازي يبدي تحفظه إزاء العقل ومدى الاعتماد عليه في كثير من مواقفه من خلال تفسيره(٢) مما سنبيّنه في الباب الثالث من هذا البحث إن شاء الله.

والرازي بوصفه مفسراً سُنِّياً لا يفتأ يكرر محاولاته عند تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم للاستشهاد على بيان مقصوده من تفسير الآية بالدليلين العقلي، والنقلي وينص على تعاضد طريقي الدليل على تأكيد المعنى الواحد، مع إيراده الأمثلة القريبة من المدارك وهو يقول عند تفسيره قوله تعالى: ﴿ **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ** ﴾ "بأنها إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر، وهي قسمان: بعضها عقلية محضة، وبعضها سمعية"(٣).

كما أنه في موقفه عند شرح الاستعاذة (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)(٤)، استشهد بدليلي النقل والعقل، مما يمكن أن يُعد عنده محاولة توفيقية بين النقل والعقل.

على أن الرازي عندما يُعلي من شأن العقل من خلال مناقشته لبعض المسائل التي تعترضه إنما يأخذ في حُسبانه أنه يخاطب طبقة مخصوصة من العلماء والمفكرين، ذلك أنه يعد اللجوء إلى الاستدلال النظري في حكم (الوجوب) فيما يتعلق ببعض المسائل، يقول الرازي في معرض حديثه عن الأسماء الدالة على الصفات الإضافية:

---

(١) انظر: القانون الكلي للتأويل عند الرازي في الفصل الأول من الباب الثالث من هذا البحث.

(٢) انظر مثلاً: التفسير الكبير، ج١٧، ص١٦٩.

(٣) التفسير الكبير، ج١، ص٨.

(٤) نفسه، ج١، ص٧٣.

"اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمة عقلية"(١)، ويشير في موضع آخر في أحد كتبه الحكمية بما يفيد اعتزازه العظيم بنفسه، وأنه لا يرقى إلى مستوى فهم بعض تصانيفه إلا القليل، فيقول: "ولا يعترف لي بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات العلماء، حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد والطارف والتليد"(٢). وفي هذا ما فيه من الدلائل الجلية على وقوف الرازي على علوم الأوائل والأواخر ممن سبقوه نقليين كانوا أم عقليين.

ولم تقتصر ثقافة الرازي على فن دون آخر فهو، وإن عُرِفَ رجلاً بارزاً في علم التفسير والفقه والفلسفة أو الأخذ بأسباب الاتجاه العقلي، كما وصفه ابن خلدون في مقدمته(٣)، فإننا نستطيع أن نقول: إنه قد أخذ من العلوم الأخرى في عصره من كل علم بطرف، وألَّف في الكثير من فنونها، وقد عني بالمسائل التي يرى ضرورةً لعرضها؛ فقهية كانت أم كلامية، لغوية أم نحوية، إلى جانب عنايته بالقراءات، والاشتقاق، والتصريف، وعلم الأصوات، ومخارج الحروف. كما لم يتردد الرازي في خلال تفسيره من عرض بعض العلوم المتعلقة بالآية أو اللفظة أو ما تمليه طبيعة البحث عنده، مما يرى له أدنى علاقة بموضوع مبحثه؛ كالطب، والفلك، والهندسة، وعلوم السحر. ويبدو إلمام الرازي بهذه العلوم واضحاً من خلال تأليفه، كما يبدو أن عرضه لمواقف بعض فرق عصره من معتزلة وشيعة وصوفية وغيرهم ينم عن إدراك عميق وتمحيص دقيق لما تقوم عليه مذاهبهم من آراء.

يعد الرازي من أشهر المتكلمين المسلمين، ومن أكبر فقهاء الشافعية، كما أنه يعد من أعلام القرن السادس الهجري، وقد شغف بطلب العلم، فنال منه حظاً

---

(١) التفسير الكبير، ج١، ص١٣٤.

(٢) الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص٤٥٥، ص٤٦٦، ص٤٦٧.

وافراً، مستفيداً من عدد من كبار علماء عصره وأسلافهم كما بيَّنا، مع اختلاف اتجاهاتهم، وتعدد علومهم من نقلية وعقلية، فهو الذي أعرب عن تنوع مصادر ثقافته، واعتزازه بكتاب الله، وما حواه من علوم بقوله: "وأنا قد نقلت أنواعاً من العلوم النقلية والعقلية، فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل لي بسبب خدمة هذا العلم"(١).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا تتلمُذ الرازي لرجلين متناقضين من أعلام الفكر الإسلامي هما: الإمام الغزالي، الذي يمثل الفكر السني الديني، القائم على التقوى والبصيرة القلبية، والنقل إلى حد كبير، والشيخ ابن سينا العقلاني من أنصار الفلسفة اليونانية، فقد شرح بعض مؤلفات الغزالي، كما شرح «الإشارات» لابن سينا، فاحتل بهذا التتلمذ لهما مكاناً وسطاً مكَّنه من التمهيد لامتصاص الفكر العقلاني داخل إطار من الفكر الإسلامي، حيث بدت مباحث علم الكلام عند المسلمين تتميز بصبغة تخالف ما كانت عليه أول أمرها عندما كانت سلاحاً يمتشقه الكلاميون لخوض ميادين الصراع بين الدين والفلسفة.

ومن هنا يمكن أن نقول بنزعة الوسطية الفكرية في ثقافة الرازي، فالرازي رجل يؤمن بأن في كل خُلُق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط، وهما مذمومان، والحق هو الوسط، معتداً بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. وإن ذلك الوسط هو العدل والصواب، "فالمؤمن بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمناً مهتدياً، أما بعد حصول هذه الحالة، فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في الأعمال الشهوانية، وفي الأعمال الغضبية، وفي كيفية إنفاق المال، فالمؤمن من يطلب من الله تعالى أن يهديه الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل الأخلاق وفي كل الأعمال"(٢).

(١) انظر: التفسير الكبير، ج١٣، ص٨٠.

(٢) انظر: السابق، ج١، ص٢٥٥.

إن هذه النزعة الوسطية هي التي حملت الباحثين من أصحاب المذاهب المتعارضة أن يختلفوا في شأنه: فهو في الثقافة الإسلامية عند كثير من العلماء فيلسوف في مباحثه المشرقية، وشرحه لعيون الحكمة، والإشارات لابن سينا؛ إذ يتحدث بوصفه فيلسوفاً أميناً وتلميذاً مخلصاً لابن سينا في كثير من الأحيان، وهو في تفسيره وفي أعمالٍ كثيرةٍ له يبدو أشعرياً نصيراً للسنة على منهج الغزالي والأشعري. وقد زعم بعضهم أنه باحث ضَحْلُ الفكر، رديء الإنتاج، مضيِّع في بريق الفلسفة الزائف، كما فعل الشهرزوري في روضات الأفراح ونزهة الأرواح(١). وزعم آخرون أن التناقض واضح فيما يعرض من أفكار. ومع ذلك، فإن آخرين قد وجدوا فيه ذكاء المفكر الأصيل، وعمق الباحث المدقق(٢).

وهذه النزعة الوسطية نفسها هي التي جعلت أرنالديز (من المستشرقين) يصفه بأنه من طراز أولئك المفكرين الإسلاميين من أصحاب النزعة التوفيقية، فهو مثل الأشعري والغزالي لا يحب التطرف لأحد عنصري الجدل الكلامي: العقل والنقل على حساب الآخر، ولكنه يزيد عليها في أنه - حرصاً على جمع كلمة المفكرين

(١) انظر: الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، دار المعارف بمصر ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م، ص١٠.

(٢) انظر: الألوسي في (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين – مطبعة الزهراء ببغداد، ١٩٦٧م، ص١٢٦).

انظر أيضاً:

Kraus, The Islamic Culture, Controversies of Fakhr el Din al Razi, XLL, 1938, PP . 131-153 .

وانظر: أيضاً ما كتبه ابن عربي في امتداح عقله وقدرته على التحليل ودعوته إلى ترك الجدل الكلامي والدخول في مذهب المتصوفة على نهج ابن عربي في مجموع رسائل ابن عربي، حيدر أباد، المعارف ١٩٣٨م، ج، ص ١.

انظر أرنالديز:

R . Arnaldez “L'Oeuvre de Fakhr el Din alRazi: Commentateur de coran et Philosphe, Cahiers de civilization medievale , III , 1960 , PP . 307-323.

المسلمين تحت لواء واحد في عصر كثرت فيه الاختلافات المذهبية - يميل إلى تقديم كل ما يمكن من احتمالات التأويل في المسألة في نطاق واحد ليأخذ كل منها ما يريد وما يتفق ومذهبه، ويظل في الوقت نفسه تحت لواء الفكر الإسلامي ما دام لا يتعارض - فيما يذهب إليه - مع أصول الإسلام.

هذه المكانة التي احتلها الرازي بين مفكري المسلمين واضحة عند كثير من المؤرخين لحياته، وثقافته، ومكانته العلمية بين علماء عصره، فكان من ذلك ما نقله لنا ابن القفطي عن ثقافة الرازي وقدرته العلمية حين قال: "قرأ علوم الأوائل وأجادها، وحقق علم الأصول، ودخل خراسان، ووقف على تصانيف أبي عليّ بن سينا، والفارابي، وعَلِمَ من ذلك علماً كثيراً .... كان من أفاضل أهل زمانه، بذّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والحكمة، وردَّ على أبي علي بن سينا واستدرك عليه، وكان عظيم الشأن بخراسان، وسادت مصنفاته في الأقطار، واشتغل بها الفقهاء، وكان يطعن على الكرامية وبيَّن خطأهم"[1].

كذلك أشاد ابن السبكي[2] بغزارة علم الرازي وجهاده، وتنوع علومه، فقال: "إنه خاض من العلوم في بحار عميق، وراض النفس في دفع أهل البِدَع وسلوك الطريقة". ثم تناول ابن السبكي[3] مكانة الرازي من بعض العلوم، فقال في تَمَكُّنه من علم الكلام: "أما الكلام، فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام ردّ على طوائف المبتدعة، وهدم قواعدهم". وقال في مكانته من علوم الحكماء: "وأما علوم الحكماء فقد دخل من كل أبوابها"[4]. وعن الشرعيات قال فيه ابن السبكي[5]: "وأما الشرعيات تفسيراً، وفقهاً، وأصولاً، وغيرها، فكان بحراً لا يُجارى...".

---

(١) أخبار الحكماء، ص١٩٠.

(٢) طبقات الشافيعة، ج٨، ص٨٢.

(٣) نفسه، ج٨، ص٨٢.

(٤) نفسه، ج٨، ص٨٤.

(٥) نفسه، ج٨، ص٨٤.

ولقد عدّه القفطي من الحكماء حين أورد ترجمة له من بينهم في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، ويبدو أن القفطي قد اعتمد في ذلك على اشتهار ذكر الرازي من بين من اشتهر أمره من الحكماء؛ إذ قال في مقدمة ذلك الكتاب: "وقد عزمت بتأييد الله على ذكر من اشتهر ذكره من الحكماء من كل قبيلة وأمة قديمها وحديثها إلى زماني، وما حفظ من قول انفرد به، أو كتاب صنفه، أو حكمة عالية ابتدعها، ونسبت إليه، فإني رأيت ذلك من الأمور التي جُهلت والتواريخ التي هجرت، وفي مطالعة هذا اعتبار بمن مضى، وذكر من خلف"(١).

وكأن الصفدي أيضاً يود أن يرمز إلى مكانة الرازي من الحكماء وتمكنه من علوم الحكمة حين تحدث عن ثقافة الرازي، وقدراته العلمية، ومكانة بعض أساتذته بقوله: "إن الرازي قرأ الحكمة على المجد الجيلي، والجيلي من كبار الحكماء"(٢). وكان مجد الدين الجيلي قد وُصِف أيضاً بأنه من "أفاضل العلماء في زمانه، وله تصانيف جليلة في العلوم الفلسفية"(٣)، كما وصف الذهبي الرازي بأنه "رأس في الذكاء والعقليات"(٤).

وفي «طبقات المفسرين» للداودي، وصف الرازي بأنه: "الإمام العلامة سلطان المتكلمين في زمانه ...... المفسر المتكلم، إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية، صاحب المصنفات المشهورة، والفضائل الغزيرة المذكورة، وأحد المبعوثين على رأس المائة السادسة لتجديد الدين"(٥).

وهكذا يحظى الرازي بتأييد العقليين والنقليين معاً عند بعضهم، كما ينال رفض النقليين والعقليين معاً عند بعضهم الآخر.

(١) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المقدمة، ص٢.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٩.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٩.

(٤) انظر: ميزان الاعتدال، القسم الثالث، ص٣٤٠.

(٥) الداودي، طبقات المفسرين، ج٢، ص٢١٤.

يعرب الرازي - بروح التحدي - عن قوة تمكنه من علوم النقليين والعقليين، معتزاً بتلك القدرة التي يرى أنه لا يرقى إليها إلا القليل، فهو بصدد تقرير أقوالهم في كتابه «المباحث المشرقية»: "اخترنا الوسط بين الأمرين والقول الأحسن من القولين، وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم، وحصّلنا من مقالاتهم، فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره، وإظهار وجه تقريره أشرنا إلى وجه الإشكال، وذكرنا ما هو كالداء العضال، ثم نجتهد فيه؛ إما بتأويل مجملهم، أو بتلخيص مُفَصَّلهم المذكور في متفرقات صحفهم، ثم نضم إليه أصولاً وفقنا الله تعالى إلى تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها، مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين، ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكين السابقين، فيكون كتابنا هذا كالمتضمن لكل ما في غيره من جنسه، والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية، ونكت علمية، وأسرار حكمية، وأسئلة متوجهة قادحة، وأجوبة لائحة واضحة، ولا يعترف لي بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات العلماء، حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد، والطارف والتليد"(١).

ولا غرو أن يفخر الرازي بتمكنه من العلوم؛ فقد برهن على ذلك عملياً في حفظه «الشامل» في علم الكلام لإمام الحرمين، و«المستصفى» في أصول الفقه للغزالي(٢)، و«المعتمد في الأصول» لأبي الحسين البصري(٣).

كما عمد إلى العديد من أمهات الكتب في مختلف وجوه المعارف، فشرحها بما ينم عن تمكن من علومها، فقد شرح لابن سينا «الإشارات» في العلوم الإلهية والفلسفية، و«كليات القانون» في الطب، و«عيون الحكمة»، كما شرح للغزالي

---

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٥.

(٢) انظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٦؛ والوافي بالوفيات للصفدي، ج٤، ص٢٤٩.

(٣) انظر: الفخر الرازي، مقدمة محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٧، راجعه وقدم له طه عبدالرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون تاريخ، ص٧.

« الوجيز » في الفقه، وقيل: شرح للزمخشري « المفصل » في النحو، ولم يتمه، وشرح للمعري « سقط الزند »، وشرح « ديوان المتنبي »، ثم قام بتنظيم ما كتبه عبدالقاهر الجرجاني في كتاب « دلائل الإعجاز »، و« أسرار البلاغة » في مصنف سماه « نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز »(١).

كانت بيئة المناظرات الحادة التي عاش فيها الرازي قد نمَّت قدراته، وزادت من نهمه في التحصيل، وساعدت على توقد ذكائه، حتى عَدّ بعض المفكرين تأثير احتكاك الأفكار في مثل هذه المناظرات أعظم تأثيراً على الفكر مما يستفاد من الكتب ذاتها، لأن الاحتكاك يكسب الأفكار حياة وقوة، خصوصاً عندما تكون الموضوعات في حركة مستمرة بالنقاش والاختلاف فيها(٢)؛ لما في ذلك من عوامل إثارة، تستدعي الانتباه والاهتمام(٣)، ولقد وصفه ابن خلكان بأنه "فقيه شافعي، فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام، والمعقولات، وعلم الأوائل"(٤).

وحين تحدث أبو حيان عن الوجوه التي ينظر في تفسير كتاب الله منها، وذكر الوجه الخامس من تلك الوجوه أشاد بكتاب « المحصول » للرازي حين عده من أجمع ما كتب في أصول الفقه، في الوقت الذي يُلَمِّحُ فيه إلى النزعة العقلية عند الرازي، يقول أبو حيان: "ويختص أكثر هذا الوجه بجزء الأحكام من القرآن، ويؤخذ هنا من أصول الفقه، ومعظمه هو في الحقيقة راجع لعلم اللغة؛ إذ هو شيء يتكلم فيه على أوضاع العرب، ولكن تكلم فيه غير اللغويين أو النحويين، ومزجوه بأشياء من حجج العقول، ومن أجمع ما في هذا الفن كتاب « المحصول » لأبي عبدالله ابن محمد بن عمر الرازي"(٥).

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٨.

(٢) المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، جولد تسيهر، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، شارع الخليج، القاهرة، ١٣٦٣هـ، ١٩٤٤م، ص١٨٤.

(٣) نفسه، ص١٨٤.

(٤) الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص٢١.

(٥) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص٦.

وللرازي اطلاع واسع على تراث أسلافه من فلاسفة وغيرهم في مختلف العلوم النقلية والعقلية، ويظهر هذا لنا من خلال شروحه وتلخيصه لبعض كتبهم، ونقولاته الكثيرة عنهم في كتبه الفلسفية والكلامية والمنطقية والنحوية والفقهية.

وحول اطلاع الرازي على تراث فلاسفة المسلمين نجده يعرب بوضوح تام عما بذله من جهد كبير في سبيل معرفة ما تنطوي عليه كتب الفلاسفة من أفكار ومعتقدات، وبيان غايته من دراسة كتبهم تلك حين قال: "...... وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوّقنا إلى معرفة كتبهم للرد عليهم، فصرفنا شطراً صالحاً من العمر في ذلك، حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم؛ ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات، وكتاب جوابات المسائل النجارية، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية، وكتاب إشارة النُظَّار إلى لطائف الأسرار"(١).

وقد لخّص لنا الرازي ما تنطوي عليه هذه الكتب بإجمال بما يفهم منه عزمه على التصدي للفلاسفة بعد وقوفه على أحوال معتقداتهم كما فعل الغزالي من قبل، فقال: "وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين، وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين"(٢).

ولقد أعرب الرازي عن عظيم افتخاره بمستوى مصنفاته تلك، وقدرتها على كسب ثقة الموافق والمخالف على السواء بقوله: "وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يُصَنِّف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات"(٣). وكان الرازي وهو ينحو هذا المنحى تجاه الرد على الفلاسفة بعد تحصيل علومهم إنما يقتفي أثر

(١) انظر: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٤٦.

(٢) نفسه، ص١٤٦.

واحد من أبرز أساتذته، وهو الإمام الغزالي، الذي عاب على فلاسفة المسلمين اقتفاء آثار فلاسفة اليونان بما أتوا به من علوم قرعت سمعهم، ووافقت ما حُكِيَ من عقائدهم طَبْعَهُم، في كتابه «تهافت الفلاسفة» حين وصفهم بأنهم: "تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطاً في سلكهم، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء، ظناً بأن إظهار التكايُسِ في النزوعِ عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال، فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمَّل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً، دون أن يقبله خبراً أو تحقيقاً. والبُلْه من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة، فليس في سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوي الضلالات، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء، والعَمَى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء"(١). ثم أضاف الغزالي: "فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وعبرة الأذكياء"(٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرازي يختلف في أسلوبه ولهجته عما درج عليه الغزالي، فإذا كان الغزالي يجنح إلى الأسلوب العنيف، واللهجة الحادة، ورغبة التكفير لأولئك الفلاسفة، القائلين بقدم العالم، ونفي البعث بالأجساد، وعلم الله بالجزئيات، فإن الرازي إنما يختلف عنه بلجوئه إلى السماحة، بحيث يبدو أقل حدة تجاه خصومه من الغزالي، وبحيث يسمح لأكبر عدد من المفكرين بالجلوس إلى

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط٥، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص ٧٤.

(٢) نفسه، ص٧٥.

مائدة فكرية واحدة كما أشار إلى ذلك أرنالديز[١].

يقول أحد الباحثين في معرض حديثه عن اطلاع الرازي على تراث الفلاسفة: "إن هذا يظهر من استشهاداته بهم في الأوقات المناسبة في أثناء مناظراته؛ ففي خلال وجوده في بخارى (٥٨٢هـ) حكم المنجمون بوقوع الطوفان[٢] وقد آمن بذلك بعض العلماء، ومنهم الشرف المسعودي، فبدأ الرازي بإبطال هذا القول، مضعِّفاً هذا العلم، مستنداً على ما كتبه الفارابي وابن سينا وأبي سهل المسيحي، مما يدل على أنه كان هاضماً (كذا في الأصل) لكتب هؤلاء القوم"[٣].

وبفضل ما تمتع به الرازي من قدرات ذاتية مكَّنته من الإلمام بعدد من العلوم، تحقق له الوصول إلى مكانة مرموقة عند طالبي العلم على مختلف مستوياتهم ومقاصدهم في العلوم، قال الصفدي: "كان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة تلميذ(فقهاء وغيرهم)[٤] ممن يقصدونه من أطراف البلاد على اختلاف مقاصدهم في العلوم وتفننهم، فكان كل منهم يجد عنده النهاية فيما يروق منه"[٥]. وقال ابن خلكان: " إن العلماء كانوا يقصدونه من البلاد وتشد إليه الرحال من الأمصار "[٦].

ويشير بعض المؤرخين إلى ما يمتاز به الرازي من القوة الجدلية، والنظر الدقيق

---

(١) انظر: ص ٣٥ من هذا البحث.

(٢) ذكر ابن الأثير من بين الحوادث سنة٥٨٢هـ قضية الطوفان هذه، فقال: "كان المنجمون قديماً وحديثاً قد حكموا أن هذه السنة التاسع والعشرين من جمادى الآخرة تجتمع الكواكب الخمسة في برج الميزان، ويحدث باقترابها رياح شديدة، فلم يكن لذلك صحة، ولم يهب من الرياح شيء البتة، حتى إن الغلال الحنطة والشعير تأخر نجازها لعدم الهواء الذي يذري به الفلاحون، فأكذب الله أُحدوثة المنجمين".

(٣) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص٢١.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٨؛ وانظر: عيون الأنباء ص٤٦٢.

(٥) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٩.

(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٥١.

بحكم ما عُرِفَ عنه من قدرةٍ على المناظرة، ومن ذلك ما أورده الصفدي من رواية ابن جبير؛ وهو ينقل مما يسمعه عن الرازي، قول أحدهم: "فخر الدين، وإن كان أكْثَرَ من إيراد شُبَهِ الفلاسفة، وملأ بها كتبه، فإنه قد زلزل قواعدهم". قال الصفدي: "قلت: الأمر كما قال؛ لأنه إذا ذكر للفلاسفة أو غيرهم من خصومه شبهة، ثم أخذ في نقضها، فإما أن يهدمها ويمحوها ويمحقها، وإما أن يزلزل أركانها"(١).

ويدلِّل الصفدي على قدرة الرازي على المناظرة، بذكر موقف من أهم المواقف بين الرازي والفلاسفة، فيقول: "إنه ـ أي الرازي ـ أتى إلى شبهة الفلاسفة في أن وجود الله تعالى عين ذاته، ولهم في ذلك شبهة وحجج قوية مبنية على أصولهم التي قرروها، فقال: هذا كله ما نعرفه، ولكن نحن نعلم قطعاً أن الله تعالى موجود، ونشك في ذاته ما هي، فلو كان وجوده عين ذاته، لما كنا نعلم وجوده من وجه ونجهله من وجه؛ إذ الشيء لا يكون في نفسه معلوماً مجهولاً"(٢).

ويضيف الصفدي معقباً: "هذا أمر قطعي، فانظر إلى هذه الحجة ما أقواها وأوضحها وأجلاها، كيف تهدم ما بنوه، وتدكدك ما شيدوه وعلوه"(٣).

وبصرف النظر عن قوة هذا الدليل الذي ذكره الرازي للرد على الفلاسفة في إطار الجدل الكلامي والفلسفي، الذي نشأ بين الفرق الإسلامية حول موضوع علاقة الذات بالصفات، فإن المهم أن هذه الحجة قد راقت لمؤرخ مثل الصفدي بوصفها دليلاً واضحاً قريباً، ولاقت قبولاً عند كثير من الدارسين.

على أن الرازي عندما كان يناظر العلماء ويمارس الاستدلالات العقلية إنما يدعو من خلال ذلك إلى التأمل المفيد الهادف إلى معالجة المشكلات التي تواجه الإنسان، فالعلم في حد ذاته قيمة، لكن العلم الذي من شأنه أن يعالج مشكلات

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٢.

(٢) نفسه، ج٤، ص٢٥٢.

(٣) نفسه، ج٤، ص٢٥٢.

الناس في حياتهم اليومية فيه علم وزيادة، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق كما يقول بعض الباحثين المعاصرين(١). ومعنى ذلك أن الرازي، وهو يلجأ إلى طرق الاستدلال العقلي في الكثير من المواقف، لم يكن صادراً عن الاقتناع سلفاً بما تقود إليه النتائج القائمة على التقيد بالروابط السببية فحسب، ولكنه كان واقعياً في عقلانيته، غير مسلِّم لمنطق الفلسفة بنتائجها المجردة، منطلقاً عن خبرة استخلصها من وعيه بالحياة وعياً مباشراً.

ولا غرو أن يقف الرازي من الاستدلالات العقلية هذا الموقف الذي يقوم على مبدأ حصول الفائدة العملية، وبخاصة إذا علمنا أنه نهل من منبعين فكريين غزيرين؛ يمثل أحدهما تراث الغزالي النقلي إلى حد كبير، ويمثل الآخر تراث ابن سينا الذي يمثل قمة الفلسفة، حتى جاءت ثقافة الرازي، وكأنها تضعه بين الغزالي وابن سينا، أو ـ بتعبير آخر ـ بين المنقول والمعقول.

يبرز ابن خلدون أثر الرازي في مصطلح علم المنطق عندما يصف أثر المتأخرين بتغيير مصطلح، وأنهم قد غالوا في نظرتهم لعلم الكلام وأولهم الرازي، وكأنهم جعلوا علم المنطق غاية لا وسيلة، فيقول: "ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين ابن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخونجي، وعلى كتبه معتمد المشارقة لهذا العهد"(٢).

وللفخر الرازي يد طولى في علم الأصول، ويعد كتابه: «المحصول في أصول الفقه» من أهم كتب الأصول عند الشافعية، كما يعد الفخر الرازي من العلماء المتمكنين في هذا الضرب من ضروب العلوم الإسلامية، وقد أشار إلى مقامة في هذا المضمار ابن خلدون نفسه في مقدمته، فقال وهو يتحدث عن علم الأصول، بوصفه فناً من الفنون المستحدثة، لأن السلف كانوا في غنية عنه: "فلما انقرض

---

(١) الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص١٥٢.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص٤٩١-٤٩٢.

السلف وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه، وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله عنه"(١). ويضيف ابن خلدون بعد ذلك: "وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون ـ يعني أصول الفقه ـ كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه. ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما: الإمام فخر الدين ابن الخطيب في كتاب المحصول، وسيف الدين الآمدي في كتاب الإحكام"(٢).

ويلفت ابن خلدون الأنظار إلى طرائق كل من فخر الدين الرازي في كتابه «المحصول»، وسيف الدين الآمدي في كتاب «الإحكام» منبهاً إلى النزعة الكلامية الظاهرة عند الرازي، فيقول: "واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج، فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريغ المسائل"(٣). ومن هنا قرر بعض الباحثين: أن الفخر الرازي تناول مسائل الأصول كما تناول مسائل الفقه بروح المجادل الفيلسوف(٤).

وقد أشاد (جولد تسيهر) بثقافة الرازي وفلسفته في كتابه «المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن» حين وصف تفسير «مفاتيح الغيب» للرازي بأنه: "يعتبر نهاية ما وصل إليه الإنتاج الفكري في التفسير"(٥)، لمؤلف عُد من طبقة أعلام الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن رشد، وابن سينا(٦).

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٤٥٤-٤٥٥.

(٢) نفسه، ص٤٥٥.

(٣) نفسه، ص٤٥٥.

(٤) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص٢٩.

(٥) انظر: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، لجولد تسيهر، ص١٢٣.

(٦) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص٤٥.

ومن خلال تأريخ ابن خلدون لعلم الكلام، وعرضه لطريقة المتأخرين من علماء الكلام، يؤكد ابن خلدون اهتمام الرازي، وأثره في علم الكلام، وبالتالي اقتفاءه للغزالي في منحاه الكلامي، فيقول: "وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذ المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه ابن الخطيب، وجماعة قفوا أثرهما، واعتمدوا تقليدهما"(١). ومما وصفه به العسقلاني أنه: "صاحب التصانيف رأس في الذكاء والعقليات"(٢)، وأنه: "تمهر في عدة علوم، وعقد مجلس الوعظ، وكان إذا وعظ يحصل له وجد زائد"(٣).

كذلك أورد العسقلاني أن ابن الرسب قد ذكر في تاريخه أن الرازي قد قال للسلطان يوماً: "نحن في ظل سيفك، فقال السلطان: ونحن في شمس علمك، قال: وكانت له أوراد من صلاة وصيام لا يخل بها، وكان مع تبحره في الأصول يقول: من التزم دين العجائز فهو الفائز"(٤).

وقبل أن نختم الحديث عن ثقافة الرازي، فإننا نؤثر أن نورد آراء بعض الباحثين المعاصرين حول ثقافة الرازي، ومن ذلك ما وصف ابن عاشور ثقافة الرازي به، حيث قال: "... واكتمل حظه من مواد الثقافة الإسلامية، فنشأ محلقاً في أفقها بجناحين من اللغة العربية واللغة الفارسية، إذ أجادهما وتمرس بآدابهما، واكتملت ملكته البيانية فيهما"(٥).

ثم تطرق ابن عاشور إلى تنوع علوم الرازي، وقدرته على المزج بينهما، واستعرض

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٤٦٦.

(٢) العسقلاني، لسان الميزان، ج٤، ص٤٢٦.

(٣) نفسه، ج٤، ص٤٢٦.

(٤) نفسه، ج٤، ص٤٢٦.

(٥) محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص١٠٢.

مكانته وأثره، فقال: "كان تخرجه في أول أمره بعلوم الحكمة اليونانية، ثم ضم إليها علوم الكلام والأصول والفقه على مذهب الشافعي، وعلوم العربية، فأصبح عَلَمَاً مفرداً في الجمع والمزج بين الفنون، وسهولة هضم بعضها ببعض، وبذلك علت سمعته، وعظُم صيته، وتمكن من سلوك طريقة في التأليف والبحث والعرض، وانفرد بها، وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر، فأصبحت طريقة المنهج الثقافي التعليمي الذي عم أقطار الإسلام، وسرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها على توالي العصور"(١).

وقد بلغت مكانة الرازي درجة سامية، بحيث أصبحت كلمة (الإمام) إذا أطلقت في كتب علم الكلام للأشعرية وكتب أصول الفقه الشافعية يراد بها الرازي ليس غير(٢).

على أننا ـ ونحن نستعرض ملامح ثقافة الرازي وفكره ـ يجدر بنا أن نشير إلى أن الرازي (العالم) إنما يدعو إلى عدم الوقوف عند حد العلم فحسب، بل يدعو وبقوة إلى الاستفادة من هذا العلم بالعمل فيه، وبثه بين الناس، فمنفعة العلم عند الرازي إنما تتم بالعمل(٣)، ويورد لذلك أمثلة من أقوال الحكماء كقوله: "قال

---

(١) محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص١٠٢ – ١٠٣.

(٢) رسالة ماجستير، (مشكلة خلود النفس عند الرازي) للأستاذ محمد حسني أبو سعدة؛ وانظر (التفسير ورجاله) للأستاذ محمد الفاضل بن عاشور، ص١٠٣.

(٣) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص١٨١–١٨٢؛ وانظر أيضاً: له عجائب القرآن، حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ**﴾ [محمد: ١٩]: "اعلم أن الله تعالى قدّم الأمر بمعرفة التوحيد على الأمر بالاستغفار، والسبب فيه أن معرفة التوحيد إشارة إلى علم الأصول، والاشتغال بالاستغفار إشارة إلى علم الفروع، والأصل يجب تقديمه على فرعه، فإنه ما لم يعلم وجود الصانع امتنع القيام بطاعته وخدمته، وهذه الدقيقة معتبرة في آيات كثيرة، أولها: إن إبراهيم عليه السلام لما اشتغل بالدعاء قدَّم المعرفة على الطاعة فقال: ﴿**رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا**﴾ [الشعراء: ٨٣]، إشارة إلى استكمال القوة النظرية بمعرفة حقائق الأشياء، وقوله: ﴿**وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**﴾ [الشعراء: ٨٣] إشارة إلى استكمال القوة العملية، بالاجتناب عن طرفي الإفراط والتفريط، فقدّم العلم على العمل» عجائب القرآن للرازي، ص٢٣.

حكيم: القلب ميت وحياته بالعلم، والعلم ميت وحياته بالطلب، والطلب ضعيف، وقوته بالمدارسة، فإذا قوي بالمدارسة فهو محتجب، وإظهاره بالمناظرة، وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم، ونتاجه بالعمل، فإذا زوِّج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكاً أبدياً لا آخر له"(١).

ويفلسف أحد أساتذة الفكر العربي المعاصر هذه النظرة إلى العلم أو تلك (المعرفة) بقوله: "لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق، بل لا أدري كيف يكون ذلك، اللهم إلا في حالة واحدة، وهي أن يجعل الدارس من نفسه (ذاكرة) تحفظ ما قاله الأولون... حتى لأرفض التأمل بالمعنى الذي يركز المفكر به فكره في لا شيء - وأعني (لا شيء) بالمعنى الحرفي لكلمة شيء - فكل علم متعلق (بشيء)، بظاهرة، بمشكلة، بموقف من مواقف الحياة، لنبقيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا، أو لنغيره بما يخدم تلك الأغراض، وإذن فعندي إن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته في حياته، على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك، ما لم يستخدم تلك الثقافة في رقعة أوسع من حياته الخاصة، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن، وقد تمعن في الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ..."(٢).

وعلى الرغم من أن هذه الآراء تربط بين العلم والعمل بصفة عامة، وفي مجال التوجيه العام لمثقفي الأمة، نحو الاهتمام بالجانب العملي من المعرفة، فإننا قدمناها في هذه المناسبة، لِنُذَكِّرَ بموقف مفكر مسلم قديم هو فخر الدين الرازي الذي كان يلح على ربط العلم بالعمل، تفسيراً لمثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ...**﴾(٣).

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص١٩٣.

(٢) الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص١٥٣.

(٣) انظر: تحليلاً مفصلاً لبلاغة العطف بين الإيمان والعمل في النصوص القرآنية في كتاب الدكتور عفت الشرقاوي: بلاغة العطف في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية، النهضة، بيروت ١٩٨١م، ص٢٢٠ وما يليها.

شعره ووعظه:

لفخر الدين الرازي شيء من النظم الذي عبَّر فيه عما اختلج في نفسه إزاء ما واجهه في العديد من المواقف، وقد أورد بعض المؤرخين شيئاً من شعره. قال الصفدي: "... وكان عارفاً بالأدب له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى، وشعره بالفارسية لعله يكون مجيداً "(١).

ومن شعر الرازي قصيدة نونية طويلة سمَّاها: (الهادية للتقليد المؤدية إلى التوحيد)، مطلعها(٢):

يا طالب التوحيد والإيمان
أبشر بكل كرامة وأمان
واعلم بأن أجلَّ أبواب الهُدى
تقريرُ دين الله بالبرهان

وهنا يعرب الرازي في البيت الثاني عما يجسد قيمة الاستدلال البرهاني عنده في تقرير الدين، بحيث يعدُّ تقرير دين الله عن طريق الأدلة أجل أبواب الهدى.

ومن شعره أيضاً فيما وصف بأنه في معاناة التفكير، وفي القضاء والقدر:

نهاية إقدامِ العقولِ عقالُ
وأكثر سَعي العالمينَ ضَلالُ
وأرواحنا في غفلةٍ من جُسومنا
وحاصِلُ دنيانا أذى ووبالُ
ولم نستفدْ من بحثنا طول عمرنا
سوى أنْ جَمعنا فيه قِيلَ وقالوا(٣)

---

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٨-٢٤٩.

للرازي شعر بالعربية، ولكنه لا يعد من الشعراء، كما قال ابن خلدون: "في أنه لا تتحقق الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور إلا للأقل" المقدمة ص٥٦٨.

(٢) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٨.

(٣) البيتان الأخيران وردا عن الصفدي على النحو التالي: =

وقد وُصِفت هذه الأبيات وما تلاها بأنها "إقرار بالتصوف، وحث على الزهد، وليس لها من غرض إلى ذلك غير الوعظ"(١).

وللرازي شعر في مواقف أخرى مختلفة، وصف بأن معظمه يتسم بمسحة صوفية وعظية، كما ذكر بعض الباحثين بأنه قد نُسب إلى الرازي (رباعيات معروفة)(٢).

وقد نقل أبو عبد الله الحسن الواسطي أنه سمع: الإمام بهراة ينشد على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد وهو قوله(٣):

المرء ما دام حياً يُستهان به
ويعظم الرزء فيه حين يُفتَقَدُ

وإذا كان الرازي قد قال ذلك معاتباً، فإنه ينبهنا إلى أي مدى يشعر الرازي بالثقة بنفسه علماً ووضوح رؤية فيما يتعلق بما يدعو له، في الوقت الذي يرى فيه ضعف استجابة الآخرين لتلك الدعوة التي لم يدرك قيمتها الآخرون.

أما في الوعظ، فقد وصفه ابن السبكي بأنه: "كانت له يد طولى في الوعظ باللسانين العربي والفارسي، ويلحقه فيه حال. وكان من أهل الدين والتصوف، وله يد فيه، وتفسيره ينبئ عن ذلك"(٤). وقال فيه الصفدي: "وكان في الوعظ باللسانين - يعني العربي والفارسي - مرتبة عُليا، وكان يلحقه الوجد حال وعظه،

= وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا ردى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول دهرنا سوى أن جمعنا فيه قلت وقالوا

انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٧.

(١) عبد العزيز المجذوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤ نقلاً عن تاريخ الأدب في إيران، ٢/ ٣١٩، ٦١٨.

(٣) طبقات الشافعية، ج٨، ص٩٠؛ وعند الصفدي أن ناقل هذا البيت أبو علي الحسين الواسطي، انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ج٤، ص ٢٥٧.

(٤) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٦.

ويحضر مجلسه أرباب المقالات والمذاهب، ويسألونه، ورجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السنّة، وكان يلقب بهراة «شيخ الإسلام»(١). وأورد ابن كثير أنه كان يحضر في مجلس وعظ الرازي الملوك، والوزراء، والعلماء، والأمراء، والفقراء، والعامة"(٢).

وإذا أخذنا في حسابنا أن تلك الفئات من الحكام إنما كانت تتباهي بمن يحضر مجالسهم من كبار العلماء دون غيرهم من سائر المتعلمين أمكننا أن ندرك المكانة العليا التي يتمتع بها الفخر الرازي.

وبالإضافة إلى سعة اطلاع الرازي ومعرفته الجيدة بعلوم الكلام والفقه والأصول، فإن إلمامه الواسع باللغتين العربية والفارسية قد أمده بقدرة أضيفت إلى قدراته في تلك العلوم حتى بلغ حد التمكن من آداب اللغتين، وبالتالي نقل معارفه للآخرين بكل الوضوح عن طريق مؤلفاته الكثيرة في مختلف الفنون.

وينطلق الرازي في وعظه من سعة علومه وعمق فهمه؛ إذ كان من عوامل نجاحه في وعظه وقدرته على استمالة مستمعيه وقارئيه تجاوزه حد الصراع الذي كان قائماً بين الدين والفلسفة إلى الأخذ بأسباب التوفيق بينهما، مما كان يتطلع إليه المسلم المثقف في ذلك العصر.

أساتذة الرازي وأثرهم في فكره:

كانت ملامح ثقافة الرازي ومكانته العلمية كبيرة ـ كما سبق ـ ومن الجدير بنا الإشارة هنا إلى بعض مصادر تلك الثقافة التي اكتسبها نقليها وعقليها عن طريق ذكر أساتذته في مضمار كل من الاتجاهين النقلي والعقلي، اللذين هما قضية هذا البحث. وسنشير ـ بإجمال ـ إلى تلك المناهل التي ارتوى منها دون أن نضع حداً قاطعاً في تصنيف أساتذته من حيث نقليهم أو عقليهم، إلا من خلال ما سيرد

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٩.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٥٥.

في خلال هذا البحث عند مناقشة اتجاهاته الفكرية، ذلك أننا نجد أنه من الصعوبة بمكان القطع بالقول بأن زيداً نقلي فحسب، وأن عَمراً عقلي فقط، خصوصاً في مثل عصر الرازي، وهو عصر تمازجت فيه الثقافات، وتزامنت فيه العلوم العقلية والنقلية، وأثَّر كل منهما في الآخر، ثم إن من المعلوم أن الفرد من الناس مركب بالفعل من عقل وعاطفة، وينتابه ما ينتاب الطبيعة البشرية من الجوانب العقلية وغير العقلية، إلا أنه عندما يوصف المرء بالعقلانية، فإنما يتم ذلك على سبيل التغليب والترجيح، لا على سبيل الحصر والقطع والتحديد(١).

نشأ الرازي في بيئة علمية ودينية دفعته إلى تلقي العلوم المختلفة في عصره، فوالده كان خطيباً بالري، وأستاذاً له في علم الأصول والمذهب، وكان أساتذته الآخرون من أكبر علماء العصر في مختلف فروع العلوم التي برزوا بها من أصول وفقه ومذهب وعلم الكلام، فكان لذلك أثره في توجيهه، وإذكاء قدراته التي تجسدت في نبوغ فكرهِ وحدَّة ذكائه، وقدرته على الاطلاع الواسع والحفظ الجيد.

وقد عبَّر الرازي نفسه عن شغفه بالعلم حين قال: " اعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب من كل شيء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبره، المنزه عن مُماثَلَةِ المتحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة ..."(٢).

ومن عبارة الرازي السابقة يتبين لنا بحق مدى شغفه بالعلوم، وحرصه على تعدد المعارف، عن طريق تعدد المناهل التي غدت تشوِّقه للمعرفة، ويدين الرازي بالفضل لأبيه في تحصيل جل علومه، فقد درس علم الأصول ـ وهو علم عقلي ـ على والده ضياء الدين عمر، ووالدُه على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري،

---

(١) انظر: الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ج٣، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص١٧.

(٢) انظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٩١.

وهو على إمام الحرمين أبي المعالي، وهو على الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي، وهو على أبي علي الجبائي(١).

وكما أخذ الرازي علم الأصول عن والده، فقد تتلمذ على والده أيضاً في المذهب، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي، وهو على أبي زيد المروزي، وهو على أبي إسحاق المروزي، وهو على أبي العباس بن سريج، وهو على أبي القاسم الأنماطي، وهو على أبي إبراهيم المازني، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه(٢)، فالرازي شافعي المذهب في الفقه، مع أنه استدرك على الشافعية(٣).

كما تتلمذ في علم الكلام على والده الذي أخذ عن أبي القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين(٤).

ويَعتدُّ الرازي كثيراً بالأخذ عن والده، وينوه بما أخذه عنه في أكثر من موضع، ومن ذلك ما ذكر أنه أخذ عن والده في علم الكلام حين قال: "وكان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين رحمه الله يقول: إن لله تعالى في كل جوهر فردٍ أنواعاً غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة؛ ذلك لأن كل جوهر فرد فإنه يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البدل، ويمكن أيضاً اتصافه بصفات غيره على البدل، وكل واحد من تلك الأحوال المقدرة، فإنه بتقدير الوقوع على الافتقار إلى وجود الصانع الحكيم الرحيم"(٥).

وكان من تصريحات الرازي في أخذه عن والده ما أشار إليه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، حتى تطرق إلى أقوال بعض

(١) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٥٢.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٢.

(٣) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص١٣.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٢؛ وانظر: وفيات الأعيان ج٤، ص٢٤٩.

(٥) الرازي، التفسير الكبير، ج١، ص٩.

المفسرين لهذه الآية، فقال: "واعلم يا أخي أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم، وسمعت الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال: سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول: نظر أهل السنّة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة في جانب تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي، فإذا تأملت علمت أن أحداً لم يصف الله إلا بالتعظيم والإجلال والتقديس والتنزيه، ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله: ﴿ **وَرَبُّكَ الغَنِيُّ ذُو الرَحْمَة** ﴾" [الكهف: ٥٨][١].

كما أعرب الرازي عن استفادته من والده بنقله بعض النصوص التي ينسبها إليه، كما في قوله: "وكان الشيخ الإمام الوالد رحمه الله يقول: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب، فأكثر الناس عقولهم ضعيفة، واشتغال عقولهم بهذه الوسائط الفانية يعميها عن مشاهدة إن الكل منه، فأما الذين توغلوا في المعارف الإلهية، وخاضوا في بحار أنوار الحقيقة، فقد علموا أن ما سواه ممكن لذاته، موجود بإيجاده، فانقطع نظرهم عما سواه، وعلموا أن الله سبحانه وتعالى هو الضار والنافع، والمعطي والمانع"[٢].

على أن الرازي ـ بعد وفاة والده ـ قصد إلى الكمال السِّمناني وتفقه عليه، ثم قرأ الحكمة على المجد الجيلي بمراغة، وهو الذي كان يُعد من كبار الحكماء[٣]، وتخرج على يديه مع شهاب الدين السهروردي.

كذلك أخذ الرازي العلوم الفلسفية عن كتب أرسطو وأفلاطون، ومن آخرين من فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو من أمثال ابن سينا، والفارابي، ومحمد بن زكريا الرازي، وأبي البركات البغدادي[٤].

---

(١) التفسير الكبير، ج١٣، ص٢٠١؛ وانظر: ج١٣، ص١٤٠، ج٣، ص٤٢.

(٢) نفسه، ج١٧، ص١٨٣.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٩، ٢٥٠؛ وانظر: وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٥٠.

(٤) انظر: الصفدي، فخر الدين الرازي، ص١٢٠؛ وانظر: ابن القفطي ص١٩٠.

ومن خلال تتبعنا لأثر أساتذة الرازي في فكره، فإنه يمكننا أن نرجع فكر الرازي وثقافته إلى مصدرين رئيسيين من العلوم؛ أحدهما: العلوم الحكمية والكلامية، وثانيهما: علوم الشريعة الإسلامية، وهما المصدران اللذان غذّيا استعداداته واهتماماته، وساعدا على تنمية مواهبه الفكرية حتى وُفّق لأن ينال من كليهما النصيب الأوفى.

وفيما يتعلق بالعلوم الكلامية والحكمية عُدَّ الرازي من أشهر المتكلمين على مذهب الأشعري، حتى ذكر أنه قد استدرك على الأشعرية والشافعية معاً، وردَّ عليهما في كثير من المسائل الكلامية والفقهية(١).

وكان من أمر اهتماماته بتلك العلوم أن وصفه ابن جبير، فقال: "دخلت الري فوجدت ابن خطيبها قد التفت عن السنّة وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو"(٢)، كما ذكر القفطي أن الرازي: "قرأ علوم الأوائل وأجادها، وحقق علم الأصول، ودخل خراسان، ووقف على تصانيف أبي عليّ بن سينا والفارابي وعَلِم من ذلك علماً كثيراً"(٣).

على أنه يمكن القول بأن الرازي عندما قرع باب العقليات من خلال اهتماماته بعلوم الفلسفة إنما كان من منطلق القول بأن القرآن الكريم إنما خاطب الجانب العاقل من الإنسان لما من شأنه ترسيخ العقيدة، وذلك إنما يتم عن طريق التفكر بمخلوقات الله وآياته، وهو التدبر والنظر اللذيْن دعا إليهما القرآن الكريم في آيات كثيرة. فعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا**﴾ [البقرة: ١٣٦]، يقول الرازي: "فأما قوله: ﴿**قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ**﴾ فإنما قدَّمه؛ لأن الإيمان بالله أصل الإيمان بالشرائع، فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبياً أو كتاباً"(٤).

(١) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص١١٣.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥١.

(٣) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٩٠.

(٤) التفسير الكبير، ج٤، ص٨٣.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [الأنعام: ١١]، يقول الرازي: "فإن قيل: ما الفرق بين قوله: (فانظروا) وبين قوله ﴿ثُمَّ انظُرُواْ﴾ قلنا قوله فانظروا يدل على أنه تعالى جعل النظر سبباً عن السير، فكأنه قيل: سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين. وأما قوله: ﴿سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ﴾ فمعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، وإيجاب النظر في آثار الهالكين، ثم نَبَّه الله على هذا الفرق بكلمة (ثم) لتباعد ما بين الواجب والمباح. والله أعلم "(١).

ومن هنا فإن الرازي وهو يدعو إلى النظر والتدبر لا يمكن أن يُعد متنكراً لركائز الشريعة الإسلامية من القرآن والسنّة والإجماع والقياس، وإنما هو، بالإضافة إلى تحفظه الشديد على الخصائص الأساسية للشريعة الإسلامية القوية الواسعة، كان مستقبلاً برحابة صدر، وسعة أفق، أسس حضارة فكرية وافدة ألفى نفسه أمامها، ملتمساً - عن طريق تعاضد هاتين الثقافتين - إعداد صيغة لحياة فكرية عملية تقوم على مبدأ التزود بكلا الزادين المتمثلين في أصول الشريعة الإسلامية، وفي الدعوة إلى إعمال العقل في حدود الطاقة البشرية، محاولاً الوصول بذلك إلى تصور إسلامي واضح لقضايا العقيدة والإسلام.

وإذا كان فكر الرازي في غالبه ليس إلا حصيلة لآراء أولئك الذين درس عليهم مباشرة وأفكارهم، أو تتلمذ على كتبهم، أو عاصرهم من العلماء والحكماء، فإن الرازي في الوقت نفسه ليس مُقلداً محضاً، وإنما صقلت مكتسباته مواهبه وشحذت فكره، حتى استطاع أن يكون ذا أصالة وصاحب عطاء مميز في كثير من القضايا الفكرية التي كان يعالجها من خلال تأليفه.

فبالرغم من الاستفادة العظمى التي استفادها الرازي من أستاذه الغزالي، لدرجة عَدّ البعض فيها فكر الرازي امتداداً للتراث الغزالي، مكملاً لمهمته في الدفاع عن

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص١٦٣-١٣٤.

الإسلام باسم الفلسفة، فإنه يمكننا القول بأن منهج التكفير عند الغزالي الذي يرمي به الفلاسفة[١] ليس عند الرازي، بل نجد عند الرازي شيئاً من السماحة حين يدير حواره العقلي مع جميع الطوائف، معتزلة أم فلاسفة أم غيرهم، وكأن الرازي يقول: إن التراث الإسلامي يتسع للجميع على اختلاف آرائهم وثقافاتهم وميولهم.

إننا نحاول من خلال هذا البحث أن نحدد مدى ظهور أي من الاتجاهين التراثي والعقلي في فكر الرازي، ومدى طغيان أي من التيارين على الآخر فيما كتب.

ولكننا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نأخذ في الحسبان أيضاً ما قيل عن أن طريق العقل في الثقافة "لا يكون قائماً وحده بحيث لا يجد السائر طريقاً سواه، بل لا بد أن يخالطه كل ما يخالط الطبيعة البشرية من جوانب أخرى غير جانب العقل"[٢].

ومن المقرر علمياً وفطرةً أن هناك وسيلتان لإثبات حقيقة ما عند التعرض لمناقشتها: أولهما أن ينقل المفكر عن سلطة مقبولة وذات نفوذ مشروع ما تقول في هذه المسألة، والأخرى أن يجتهد الإنسان رأيه في حدود المنطق العام لأصول المسألة المطروحة، وفي كثير من الأحيان يختلط النقل بالعقل، الأمر الذي يصعِّب

---

(١) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٣٠٧-٣٠٨.

(٢) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص١٦؛ وانظر مثلاً: منطق المناقشة فيما رواه البخاري عن بدء نزول الوحي في صحيحه، ج٦، ص٢١٤وما يليها: "قالت خديجة: كلا، أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبداً، فوالله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكلَّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق". هذا هو اجتهادها العقلي في تأويل الموقف، فأما اعتمادها النقلي فقد ورد في النص في قول البخاري: "فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل وهو ابن عم خديجة، وكان امرأً تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العربي، ويكتب من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت خديجة: يا عم، اسمع من ابن أخيك ...إلخ".

فهنا تعتمد السيدة خديجة على سلطة نقلية تراها سلطة شرعية يقبل تفسيرها لهذا الموقف، وهكذا تقضي النظرة السليمة المزاوجة بين النظر والنقل.

من مسؤوليتنا في هذا البحث تبعاً لذلك التداخل والتمازج بين الاتجاهين التراثي والعقلي عند مفكرنا، وذلك هو ما نرجو الله التوفيق في بيانه.

ومما لا شك فيه أن الرازي، بوصفه رجلاً تجاذبته مؤثرات ثقافية عقلية ونقلية، لا نستطيع أن نتجاهل أثر أساتذته في فكره، سواء ممن تتلمذ عليهم مباشرة، أو من تتلمذ عليهم من خلال كتبهم وآثارهم العلمية، فهم الذين أمدوه ببواعث اتجاهاته النقلية أو العقلية، مما ساعد على تبلور قدراته، وأعانه على إثراء المكتبة الإسلامية حتى ارتقى من خلال تراثه الضخم إلى درجة المفكرين المبرزين.

ولكن الرازي على الرغم من تعدد أساتذته، وتنوع مصادر معارفه، تبرز آثار من تتلمذ عليهم من أهل السنّة في أعماله بوضوح؛ إذ يبدو كثير النقل عنهم والاستشهاد بآرائهم، والاعتداد بها؛ سواء منها ما نسب إلى الصحابة، أو التابعين، أو من تبعهم بإحسان، ولعل من حسنات الرازي في هذا المقام ذكره في كثير من المواقف من يستند إليهم في آرائه من أهل السنّة كالأئمة الأربعة(١)، والغزالي(٢)، ومن يعتد بهم من النحويين واللغويين.

وتبدو آثار اقتفاء الرازي لأهل السنّة واضحة في السير وفق مناهجهم التي تعتمد في أساسها على الكتاب والسنّة؛ إذ لا يخفي تحرزه من الخروج عن هذا المنهج في مواضع كثيرة من تفسيره للقرآن الكريم، ومن ذلك رده لعدد من الأخبار التي وردت فيما يتعلق بتفسير قوله تعالى: ﴿ **وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ** .... ﴾ [يوسف: ٢١] حول من اشترى يوسف عليه السلام، وكم دفع ثمناً له، وغيرها من الأخبار مثل من الفرعون في زمنه، ومن استوزره، وما اسم امرأة العزيز، إلى غير ذلك من الأخبار التي وقف الرازي منها موقف الرفض؛ لأنها لا تستند ـ كما يرى الرازي ـ لا على القرآن ولا على الخبر الصحيح، حين قال معلناً

---

(١) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص٩٩، ج١٠، ص١١٣.

(٢) انظر مثلاً: التفسير الكبير في هذه المواضع، ج٣، ص٢٣٩، ج٤، ص١٥١، ج١٨، ص١٧٥.

منهجه في مثل هذا الموقف[١]: "واعلم أن شيئاً من هذه الروايات لم يدل عليه القرآن ولم يثبت أيضا في خبر صحيح، وتفسير كتاب الله تعالى لا يتوقف على شيء من هذه الروايات، فالأليق بالعاقل أن يحترز من ذكرها".

ويعلن الرازي هنا بوضوحه المعهود اتجاهه السني في تفسير القرآن الكريم من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ [النساء: ٥٩]. فهو يرى أن هذه الآية الشريفة المشتملة على أكثر علم الفقه (مشتملة على تقرير أصول الشريعة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس"[٢]. فالكتاب والسنّة كما يراهما الرازي من خلال مضمون الآية "قد وقعت الإشارة إليهما بقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ**﴾[٣]. ثم يتساءل الرازي عن معنى العطف وفائدته في قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ**﴾ ما دام أن طاعة الرسول هي طاعة الله، وهنا يستعين الرازي بقول القاضي بأن الفائدة في ذلك بيان الدلالتين: فالكتاب يدل على أمر الله، ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة، والسنّة تدل على أمر الرسول، ثم نعلم منه أمر الله لا محالة"[٤].

ثم يؤكد الرازي أهمية تقديم هذين الأصلين على بقية الأصول، حين يقول: "فثبت بما ذكرنا أن قوله: ﴿**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ**﴾ يدل على وجوب متابعة

---

(١) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج١٨، ص١٠٩.

وانظر أيضاً: عصمة الأنبياء له، تحقيق محمد منير الدمشقي، القاهرة، ١٣٥٥هـ، ص٤٦، حيث يدحض الرازي شبهة تتعلق بصبر يوسف عليه السلام على الرق وعدم بيانه للحرية التي كان فيها.

(٢) التفسير الكبير، ج١٠، ص١٤٢،١٤٣.

(٣) نفسه ج١٠، ص١٤٣.

(٤) نفسه ج١٠، ص١٤٣.

الكتاب والسنّة"(١).

كما يأخذ الرازي من قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ما يقوم عليه الأصل الثالث من تلك الأصول الأربعة، وهو (الإجماع)، فهو يقول: إن هذا "يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة"(٢).

ويدلّل الرازي على قوة الاعتداد بهذا الأصل الشرعي وتحديد المقصود به بأسلوب كلامي على منهج متكلمي أهل السنّة، حين يقول:

"والدليل على ذلك: أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمَر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابد وأن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهي عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد، بالاعتبار الواحد، وإنه محال، فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أن أولي الأمر المذكور في هذه الآية لابد وأن يكون معصوماً. ثم نقول: ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة، لا جائز أن يكون بعض الأمة؛ لأنَّا بينَّا أن الله تعالى أوجب طاعة أولي الأمر في هذه الآية قطعاً، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم، والاستفادة منهم، ونحن نعلم بالضرورة أنّا في زماننا هذا عاجزين عن معرفة الإمام المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة، ولا طائفة من طوائفهم. ولما بطل هذا، وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله ﴿وَأُوْلِي الأَمْرِ﴾ أهل الحل والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة"(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج١٠، ص١٤٣، ١٤٤.

(٢) نفسه ج١٠، ص١٤٤.

(٣) التفسير الكبير للفخر الرازي، ج١٠، ص١٤٤.

ويستنكر الرازي بشدة قول الروافض في تفسير لفظ ﴿**أُوْلِي الأَمْرِ**﴾ حيث يقول: "وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ما تقوله الروافض، ففي غاية البعد"[1].

ثم يكرس الرازي اعتداده بأصول الشرع الأربعة، بوصفه مسلماً مفسراً، تنم عقيدته عن حرص شديد على الاهتداء بما أتى به الكتاب والسنّة، وذلك بموقفه من الأصل الرابع من أصول الشريعة وهو (القياس)[2] وفقاً لما أورده العلماء الذين ضبطوا القياس بقولهم بأنه: "هو بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب أو السنّة أو الإجماع، لاشتراكه معه في علة الحكم"[3]؛ وذلك حين بينَّ الرازي موقفه من ذلك خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ ...**﴾ ليأخذ من هذه الآية أن القياس حجة، فعن طريق الاستدلالات المنطقية يحاول الرازي حمل الآية على القياس، الذي يرى أنه ليس داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿**وأَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ ليكون ذلك القياس حجة، فهو يقول: " اعلم أن قوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ يدل عندنا على أن القياس حجة، والذي يدل على ذلك أن قوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ**﴾ إما يكون المراد: فإن اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب أو السنّة أو الإجماع، أو المراد: فإن اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة، والأول باطل؛ لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته، فكان ذلك داخلاً تحت قوله: ﴿**أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾، وحينئذ يصير قوله: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ إعادة لعين ما مضى، وإنه غير جائز".

---

(١) التفسير الكبير، ج١٠، ص١٤٦.

(٢) انظر: تعريفات بعض الأصولين للقياس؛ مثل الغزالي، والبيضاوي، وصدر الشريعة، وابن الحاجب، وابن الهمام، في: أصول الفقه، محمد الخضري، ص٢٨٨،٢٨٩.

(٣) نفسه؛ وانظر أيضاً: الدكتور مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص٢٦٣.

ثم يستنتج الرازي من هذه المقدمات أنه إذا بطل هذا القسم تعيَّن الثاني، وهو أن المراد: فإن تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنّة والإجماع، وإذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله: ﴿ **فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** ﴾ طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنّة، فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الواقع المشابهة له، وذلك هو القياس، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس"(١).

ويأخذ الرازي من قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلا قَلِيلاً** ﴾ [النساء: ٨٣]، يأخذ من هذه الآية أن القياس حجة في الشرع؛ ذلك لأن قوله: ﴿ **الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ** ﴾ في رأي الرازي صفة لأولي الأمر، وقد أوجب الله تعالى على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا في معرفته إليهم، "ولا يخلو إما أن يرجعوا إليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها، أو لا مع حصول النص فيها، والأول باطل؛ لأنه ـ على هذا التقدير ـ لا يبقى الاستنباط؛ لأن من روى النص في واقعه لا يقال: إنه استنبط الحكم، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك، فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه فوجب أن يكون حجة"(٢).

ويلفت الرازي النظر إلى أربعة أمور يمكن استفادتها من هذه الآية، فهي عنده دالة على أمور:

أحدها: أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص، بل بالاستنباط.

ثانيها: أن الاستنباط حجة.

(١) التفسير الكبير، ج١٠، ص١٤٦.

(٢) نفسه، ج١٠، ص٢٠٠

ثالثها: أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث.

رابعها: أن النبي ﷺ كان مكلفاً باستنباط الأحكام؛ لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولي الأمر(١).

ولا يتردد الرازي في أمر تأكيد تقديم الكتاب والسنّة على القياس بشكل مطلق، مهما كانت درجة القياس، فإن مواضع استعمال القياس مرتهنة بشروط غير قابلة للأخذ والرد عنده؛ إذ يقول: "هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنّة مقدَّمتان على القياس مطلقاً، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة، سواء كان القياس جلياً أو خفياً، وسواء كان ذلك النص مخصوصاً قبل ذلك أم لا"(٢).

ويدلِّل الرازي على هذه النظرة للقياس بسابق تفويض الأمور أولاً للكتاب والسنّة، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وأَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ**﴾ فهذا أمر بطاعة الكتاب والسنّة، وهو أمر مطلق، فثبت أن متابعة الكتاب والسنّة، سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصصهما أو لم يوجد واجبة)(٣). فإن لفظ (إن) للاشتراط، وعلى هذا المذهب كان قوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ صريح في أنه لا يجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول(٤).

ويأخذ الرازي من تأخير النص القرآني لذكر القياس عن ذكر الأصول الثلاثة بأنه: مشعر بأن العمل به مؤخر عن الأصول الثلاثة(٥)، كما يستشهد الرازي بهذا الترتيب المتأخر للقياس من بين أصول السنّة الأربعة بأمور نقلية؛ منها: ما نقله لنا من حديث الرسول ﷺ في قضية معاذ، حيث أخَّر الاجتهاد عن الكتاب، وعلَّق

(١) التفسير الكبير، ج١٠، ص ٢٠٠.

(٢) نفسه، ج١٠، ص١٤٧.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

جوازه على عدم وجود النص في الكتاب والسنّة بقوله: "فإن لم تجد"، ومنها: "ما نقله مما كان من أمر إبليس عندما قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلا إِبْلِيسَ**...﴾ [الإسراء: ٦١]، حين قال الرازي: "إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية، بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله ﴿**خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**﴾ [الأعراف: ١٢]، وهنا يعتدُّ الرازي بإجماع العقلاء على أن إبليس جعل القياس مقدَّماً على النص، وأنه صار بذلك السبب ملعوناً، الأمر الذي يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص. وأنه غير جائز"(١).

ويبين الرازي ضعف الأخذ بالقياس أمام الأخذ بنص القرآن على أساس أن القرآن مقطوع في متنه؛ لأنه ثبت بالتواتر، والقياس ليس كذلك، بل هو مظنون من جميع الجهات، والمقطوع راجح على المظنون كما يقول الأصوليون(٢)، "فالعمل بالقياس إنما يكون عند فقدان النص"(٣).

يستشهد الرازي على ضعف القياس أمام الأصول الثلاثة التي سبقته بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا رُوِيَ عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه وإلاّ ذروه"(٤)، ثم يعقب الرازي على ذلك بقوله: "ولا شك أن الحديث أقوى من القياس، فإذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردوداً، فالقياس أولى به"(٥) وفي الوقت الذي يكون فيه الأخذ بنص القرآن أولى، فإن الرازي يرى أيضاً أنه ليس كل إنسان يؤهله مستوى عقله للاستعمال السليم للقياس؛ ذلك لأن القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم

(١) التفسير الكبير؛ وانظر: عرض قضية أول شبهة وقعت في الخليقة عند الشهرستاني، في الملل والنحل، ج١، ص١٥ وما بعدها.

(٢) التفسير الكبير، ج١٠، ص١٤٧.

(٣) نفسه، ص١٤٨.

(٤) نفسه، ص١٤٨.

(٥) نفسه، ص١٤٨.

حميد، والقياس يفرق عقل الإنسان الضعيف، وكل من له عقل سليم عَلِمَ أن الأول أقوى بالمتابعة وأحْرَى"(١).

وتدفع الرازي غيرته الشديدة إلى التمسك بأصول الشرع ـ كما هو الحال عند أهل السنّة ـ بالإعراب عن ضرورة رد كل ما عدا تلك الأصول بوصفه باطلاً، فهو الذي يقول: "هذه الآية دالة على أن ما سوى هذه الأصول الأربعة ـ أعني الكتاب والسنّة والإجماع والقياس ـ مردود باطل"(٢).

ثم يؤكد الرازي ضرورة اقتداء الأمة بالرسول ﷺ في المنقول عنه من قول أو فعل؛ لأن طاعة الله وطاعة الرسول هما الأصلان المعتبران في الشريعة، فقوله: ﴿ **أَطِيعُواْ اللّهَ** ﴾ يوجب الاقتداء بالرسول في كل أفعاله، وقوله: ﴿ **أَطِيعُواْ الرَّسُولَ** ﴾ يوجب الاقتداء به في جميع أقواله، ولا شك أنهما أصلان معتبران في الشريعة(٣)، وكأن الرازي هنا يحاول أن يستنهض همم الفقهاء للرد على بعض المتكلمين الذين قالوا بأن قوله ﴿ **أَطِيعُواْ اللّهَ** ﴾ لا يدل على الإيجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب، وذلك بالقول بأن هذه الآية "دالة على أن ظاهر الأمر للوجوب"(٤).

ولم يفت الرازي وهو يبرز أهمية تلك الأصول الأربعة عند النظر في أمور الشرع أن يبين المنهج الذي يمكن سلوكه عند الحاجة لاستعمال الأصل الرابع وهو القياس، فالرازي يفسر قوله تعالى: ﴿ **فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ** ﴾ باشتراط رد الشيء مدار النزاع إلى "واقعة بيَّن الله حكمها"، وأنه لابد أن يكون المراد ردها إلى "واقعة تشبهها؛ إذ لو كان المراد بردها ردُّها إلى واقعة تخالفها في الصورة والصفة، "فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقي، وحينئذ يتعذر الرد، فعلمنا أنه لابد وأن يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة"(٥).

(١) التفسير الكبير، ج١٠، ص١٤٨.

(٢) نفسه، ج١٠، ص١٤٨.

(٣) نفسه، ج١٠، ص١٤٩.

(٤) نفسه، ج١٠، ص١٤٩.

(٥) نفسه، ج١٠، ص١٥١.

وينوه الرازي هنا بوضوح باعتماده في هذا التعليل على ما ورد في (الخبر) و(الأثر)، ويمثل لكل منهما بواقعة يخلص منهما إلى القول بأن: "دلالة الخبر ودلالة الأثر على أن قوله (فَرُدُّوهُ) أمر برد الشيء إلى شبيهه، وإذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلاً على أن الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص"(١).

ولا يُخْفي الرازي اعتدَادَهُ بموقف الإمام الشافعي تجاه ذلك، يقول الرازي: "...وهذا هو الذي يسميه الشافعي ـ رحمه الله ـ قياس الأشباه، ويسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد، ودلت هذه الآية على صحته؛ لأنه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله (فردوه) هو أنه ردوه إلى شبيهه علمنا أن الأصل المعوَّل عليه في باب القياس محض المشابهة"(٢).

يقف الرازي موقفاً صلباً من أمر القياس، ومنتصراً لما جاء بنص كتاب الله وسنة رسوله، ومقتفياً آثار سلفه درءاً لوقوع الاستعمال السيئ له، حتى لا يُسْتَغَل القياس بوصفه أصلاً شرعياً في غير ما هو له، فالرازي حريص على الأخذ بنص الكتاب والسنّة قبل غيرهما، وإذا ما اضطر الأمر للقياس، فالقياس عنده عليهما لا على غيرهما، فهو يفهم مناسبة القياس هنا بأنه استقراء الوقائع المنصوص عليها، وأنه ليس عملية استنباطية منطقية، ذلك أنه يقول: إن الآية دلت على "أن من أثبت الحكم في صورة بالقياس، فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص، ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس؛ لأن قوله: ﴿**فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله"(٣).

(١) التفسير الكبير، ج١٠، ص١٥١.

(٢) نفسه، ج١٠، ص١٥١.

(٣) نفسه، ج١٠، ص١٥٢، وقارن هذا بما كتبه الغزالي في حديثه عن مناهج الأدلة عنده، حين عدَّد في المنهج الثالث المدارك التي يجب على الخصم أن يقرَّ بها؛ وهي: الحسيات، العقل المحض، التواتر، ثم يقول: "الرابع: أن يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات=

ولهذا فإن الرازي وهو يؤكد استعمال القياس الاستعمال الصحيح على أساس سليم، بوصفه أصلاً من أصول الشريعة، يعيب موقف نفاة القياس عندما قالوا: العمل بالقياس اتباع للظن، وذلك عند تفسيرهم لقوله: ﴿ **وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا** ﴾ [النساء: ١٥٧]، فعند الرازي: أن العمل بالقياس ليس من اتباع الظن، "فإن الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوماً لا مظنوناً"(١).

وعلى الرغم من موقف الرازي من مسألة القياس، بل وبالرغم من التزامه بمذهب أهل السنّة هنا، فإن النزعة الكلامية تبدو واضحة عنده في تعريفه للقياس الشرعي، ذلك التعريف الذي أورده في كتابه «المحصول»، فهو بعد أن يورد تعريف القياس عند أبي الحسين البصري، الذي مفاده أن القياس الشرعي تعدية للحكم من أصل إلى فرع للاشتراك بينهما في العلة، يعلق قائلاً: "فإن أردنا أن نذكر عبارة في تعريف القياس ـ بحيث نتناول كل هذه الصورة ـ نقل القياس: قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر"(٢).

وبإجمال، فإن أثر علم الكلام، بل الثقافة الفلسفية، يبدو جلياً أيضاً في فكره وأسلوبه في تفسيره الكبير وبعض كتبه حينما يعالج القضايا المطروحة أمامه، بل لم يقف به الأمر عند حد استعمال الأسلوب الكلامي فيما يناقشه، ولكنه يتعداه

= كثيرة؛ إمّا إلى الحسيات، أو العقليات، أو المتواترات؛ فإن ما هو فرع الأصليْن يمكن أن يُجعل أصلاً في قياس آخر: مثاله إنا بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلاً في نظم قياس....." .

الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة ١٩٧٢م، ٢١-٢٧.

(١) التفسير الكبير، ج١١، ص١٠٢؛ وانظر: مناقشة الرازي لأقوال نفاة القياس نفسه، ج١١، ص١٣٨.

(٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص٢٣.

إلى ثبوت اقتناع الرازي بهذا العلم، لا بوصفه أحد السبل الدالة إلى معرفة الله تعالى فحسب، بل بوصفه (الطريق) الوحيد إلى معرفة الله، حتى إنه يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾ [البقرة: ٢١ - ٢٢]، إنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع، وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم، وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال"(١).

فكل علم ديني، عند الرازي، تتوقف صحته على علم الأصول: فالمفسِّر الباحث عن معاني كلام الله، بوصفه فرعاً على وجود الصانع المختار المتكلم، والمحدِّث الباحثُ عن كلام رسول الله ﷺ، بوصفه فرعاً على ثبوت النبوة، والفقيهُ الباحث عن أحكام الله بوصفه فرعاً على التوحيد والنبوة، كلهم محتاجون في علومهم إلى علم الأصول في رأي الرازي، في الوقت الذي يكون فيه علم الأصول غنياً عنها، ولذلك: "وجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم"(٢).

ومما يؤكد هذا الاتجاه عند الرازي أسلوبه الفلسفي حتى في معالجة مسائل الفقه القريبة الواضحة، وهو أسلوب وصفه بعض الباحثين بأنه قد عالج فيه مسائل الفقه بروح المجادل الفيلسوف، وسلّط عليها المنطق الأرسطيّ ومصطلحاته، "فتحولت مسائل الفقه العلمية عنده إلى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادي الذي ينبغي عليه التفقه في أمر دينه"(٣).

وشرف علم الأصول عند الرازي يقوم على شرف موضوعه، ذلك أن المطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٨٧.

(٢) نفسه، ج٢، ص٨٧.

(٣) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص٢٥.

والموجودات، فذلك أشرف الأمور لشدة الحاجة إليه وقوة براهينه[١] وعند الرازي: أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية، بدليل أنه جاء في فضيلة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] و﴿آمَنَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] و " آية الكرسي" ما لم يجئ مثله في فضيلة قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وذلك يدل على إن هذا العلم أفضل[٢].

وبعد أن يشير الرازي إلى معاقد الدلائل من القرآن، حول وجود الصانع وعلمه وقدرته، وتنزيهه، وتوحيده، ونبوة محمد ﷺ، والمعاد، نراه يقرر أهمية علم الأصول في خدمة تلك الدلائل والذب عنها، باعتبار الأصول هي الأدلة وموضوعها الأدلة الشرعية والأحكام[٣]، حتى إن الرازي يصف الأصول صراحة بأنها علم الكلام؛ فهو يقول: "وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها"[٤]. ثم يتساءل الرازي: "أفترى أن علم الكلام يُذَمُّ لاشتماله على هذه الأدلة التي ذكرها الله أو لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة؟"، ثم يجيب الرازي بتقريره البات: "ما أرى أن عاقلاً مسلماً يقول ذلك ويرضى به"[٥].

يدلِّل الرازي على قوة اعتقاده في علم الكلام بوصفه طريقاً لابد منه في معرفة الله، مبرهناً على أن طرق الاستدلال، بل المناظرة ـ كما يراها ـ أمر حكى الله عن استعماله من لدن الملائكة وأكثر الأنبياء، فالملائكة قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٢٠]، فأجابهم الله بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٨٧.

(٢) نفسه، ج٢، ص٨٨.

(٣) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص٣٨، ص٤٠.

(٤) التفسير الكبير، ج٢، ص٨٩.

(٥) نفسه، ج٢، ص٨٩.

أما الأنبياء، كآدم ونوح وإبراهيم، فقد مارسوا الاستدلال أيضاً، ومن ذلك ما حكى الله تعالى عن الكفار من قوم نوح حين قالوا: ﴿**يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا**﴾ [هود: ٣٢]، ثم يخلص الرازي إلى القول بأهمية المناظرة في سبيل الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وصحة النبوة بالدرجة الأولى، حين يقول: "ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الأحكام الشرعية، بل كانت في التوحيد والنبوة، فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم هي حِرْفَةُ الأنبياء"(١).

ويحشد الرازي كثيراً من الأمثلة التي من شأنها تجسيد ما يقوم عليه اعتقاده في علم الكلام بوصفه طريقاً للاستدلال الصحيح، وإلى ترسيخ قواعد التوحيد بضرب أمثلة من ممارسات إبراهيم عليه السلام للطرق الاستدلالية من خلال بحثه في المبدأ مع نفسه، ومع أبيه، وقومه، وملك زمانه، إلى أن ينتهي الرازي إلى القول بأن كل من سلمت فطرته عَلِمَ أن عِلْمَ الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل، ودفع الأسئلة والمعارضات عنها(٢).

كما يدعو الرازي إلى الاعتبار فيما كان من أمر موسى عليه السلام ومناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة، لافتاً النظر إلى أن موسى عليه السلام إنما كان يعوِّل في أكثر الأمر على دلائل إبراهيم عليه السلام، ذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه: ﴿**قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ [طه: ٤٩ – ٥٠] فهذا عند الرازي هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله ﴿**الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ**﴾ [الشعراء: ٧٨](٣).

ويؤكد الرازي أهمية الاستدلال وقيمته بالإشارة بأنه طريقة عقلية وموروثة عن الأسلاف لا يستغني عنها المعصومون؛ ذلك أن التمسك بهذه الدلائل حرفتهم، وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها عن أسلافهم الطاهرين(٤).

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٨٩.

(٢) نفسه، ج٢، ص٨٩.

(٣) نفسه، ج٢، ص٨٩.

(٤) نفسه، ج٢، ص٨٩.

لا يقف الرازي عند ذكر العديد من الأمثلة التي من شأنها بيان فضل علم الكلام، إذ لم يخف حكمه ـ بالكفر أو الجهل ـ على الطاعن في هذا العلم بعد أن أشار إلى المزيد من الدلائل التي أوردها الله على صحة الحشر والنشر وإبطال قول المنكرين، فهو يقول: "وإنما اكتفيت في هذا المقام بهذه الإشارة المختصرة؛ لأن الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب، وإذا ثبت أن هذه الحرفة هي حرفة كل الأنبياء والرسل علمنا أن الطاعن فيها إما أن يكون كافراً أو جاهلاً"(١).

على أن الرازي لم يكن أول من تنبه إلى فضل علم الكلام في حراسة العقيدة الإسلامية، فقد سبقه إلى ذلك كثير من متكلمي الإسلام، ومنهم الإمام الغزالي، الذي أشاد بمنفعة علم الكلام، مع أنه تحفظ كثيراً عند القول بذلك بحكم ما عرفه بخبرته وتغلغله فيه، قال الغزالي في علم الكلام: "وأما منفعته، فقد يُظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا. فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك التعمق في علوم أُخَر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود"(٢).

غير أن الغزالي قد أضاف بعد ذلك قوله: "ولعمري لا ينفعك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور في أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام، بل منفعته شيء واحد، وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام، وحِفْظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل"(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٩٠.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص١٦٨.

(٣) نفسه ج١، ص١٦٨.

كذلك بيَّن الغزالي في «المنقذ من الضلال» فضل علم الكلام عند بيان مقصوده؛ حيث يقول: "إنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة"(١).

وإذا كان ذلك هو مبلغ قيمة علم الكلام عند الغزالي وما فيه من استدلال عقلي، فإن الرازي حين يدعو إلى الأخذ بالطرق الاستدلالية العقلية إنما يقف في هذا السبيل من خلال ممارسته لعمله التفسيري عند حد الاجتهاد المتعلق بعلوم الفقه، أما فيما يتعلق في مباحث الإلهيات أو العقائد والأصول، فإنه قد يوصد باب الاستدلال العقلي، ليقف من تلك المباحث موقف المسلِّم بها، يتبين لنا ذلك من خلال مباحثه في تفسيره، ومن ذلك ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ**﴾ [البقرة: ٢٥٨] حين يؤكد الرازي عجز الإنسان عن إدراك معرفة الله بالعقل، إذ لا سبيل عنده إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين، والإحياء والإماتة من هذه الأفعال؛ لأن الخلق عاجزون عنها(٢).

وسنتناول بشيء من التفصيل نظرة الرازي إلى أثر العقل والطرق الاستدلالية فيما يتعلق بالمباحث الإلهية في الباب الثالث من هذا البحث إن شاء الله، وإنما نكتفي هنا بموقفه من علم الكلام بوصفه علماً استدلالياً برهانياً.

يتحدث الرازي عن أهمية تحصيل هذا العلم بحكم الحاجة إليه، ويرفع ذلك إلى مرتبة الوجوب. وهنا يشير الرازي إلى طريقين مهمين يمكن بواسطتهما تقرير تلك الأهمية وتلك الدرجة من الوجوب، هما: المعقول والمنقول.

أما المعقول: فهو ينبه على أن تقليد البعض ليس أولى من تقليد الباقي، فإما أن

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٤.

(٢) التفسير الكبير، ج٧، ص٢٣.

يجوز تقليد الكل، فيلزمنا تقليد الكفار، وإما أن يوجب تقليد البعض دون البعض، فيلزم أن يصير الرجل مكلفاً بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لِمَ قَلَّدَ أحَدَهُما دون الآخر، وإما أنه لا يجوز التقليد أصلاً وهو المطلوب، فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه النظرية(١).

وأما المنقول: فقد دلَّل الرازي على ذلك بالآيات والأخبار؛ إذ يأخذ من قوله تعالى: ﴿ **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ [النحل: ١٢٥] أن المراد بالحكمة هو البرهان والحجة، وأنه لهذا "كانت الدعوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأموراً بها"(٢).

فأما قوله تعالى: ﴿ **وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ في الآية، فليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع؛ لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع، ومن أثبت نبوته فإنه لا يخالفه، فعلمنا أن هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة، فكان الجدال فيه مأموراً به، ثم إنا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله تعالى: ﴿ **فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ** ﴾ [آل عمران: ٣١] ولقوله: ﴿ **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** ﴾ [الأحزاب: ٢١] فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال كما يرى الرازي(٣).

يحاول الرازي أن يفيد من القرآن ما يلفت به النظر إلى المواقف التي يكون استعمال علم الكلام فيها محموداً أو مذموماً، وإلى موقف القرآن من النظر، ثم إلى موقف القرآن الكريم من المعرضين والمقلدين. ففي قوله تعالى: ﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ** ﴾ [الحج: ٣] يأخذ الرازي ذم من يجادل في الله بغير علم، واقتضاء كون المجادل بالعلم لا يكون مذموماً بل ممدوحاً(٤). ويورد عدداً من الآيات التي يؤخذ فيها أمر الله تعالى على أنه أمر بالنظر؛ كقوله تعالى: ﴿ **أَفَلاَ**

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٩٠.

(٢) نفسه، ص٩٠-٩١.

(٣) نفسه، ج٢، ص٩١.

(٤) نفسه، ج٢، ص٩١.

يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿ **أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ** ﴾ [الغاشية: ١٧] ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ** ﴾ [فصلت: ٥٣]، فالتفكر إنما ذكره الله تعالى في معرض المديح(١): ﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ** ﴾ [آل عمران: ١٣] و﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لأُوْلِي النُّهَى** ﴾ [طه: ١٢٨].

أما الإعراض عن التفكير في آيات الله فهو مذموم(٢)، قال تعالى: ﴿ **وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ** ﴾ [يوسف: ١٠٥]، وقال تعالى: ﴿ **لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا** ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

ثم إن التقليد مذموم أيضاً(٣) قال تعالى حكاية عن الكفار: ﴿ **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** ﴾ [الزخرف: ٢٣]، وقال: ﴿ **بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا** ﴾ [لقمان: ٢١]، وقال: ﴿ **بَلْ وَجَدْنَا آبَاءنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ** ﴾ [الشعراء: ٧٤].

وتبدو النزعة العقلية جلية عند الرازي في تعقيبه على هذه الأمثلة بقوله: "وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكر، وذم التقليد، فمن دعا إلى النظر والاستدلال، كان على وفق القرآن ودين الأنبياء، ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار"(٤).

وكما أورد الرازي العديد من الأدلة القرآنية التي تحث على النظر، فإنه يورد أيضاً بعضاً مما جاء في (الأخبار) مما يدعم هذا الاتجاه عنده، من ذلك ما أورده عما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، قال: "جاء رجل من بني فزارة إلى النبي ﷺ، فقال: إن امرأتي وضعت غلاماً أسود، فقال له: هل لديك إبل: فقال: نعم، قال: فما ألوانها؟ قال حمر، قال: فهل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: فأنى ذلك؟ قال: عسى أن يكون قد نزعه عرق. قال: وهذا عسى أن يكون قد نزعه

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٩١.

(٢) نفسه، ج٢، ص٩١.

(٣) نفسه، ج٢، ص٩١.

(٤) نفسه، ج٢، ص٩١.

عِرْق"(١)... ويستنبط الرازي من هذا الحديث مثلاً حياً للعمل بالقياس، موافقاً للنزعة الاجتهادية عنده، مؤكداً أن موقف الرسول ﷺ من تلك القضية التي عرضت عليه هو التمسك بالاجتهاد والقياس(٢).

والرازي بوصفه رجلاً يؤمن بسلامة العمل "بالنظر والفكر" في الدلائل سبيلاً إلى المعرفة والعلم بوجود الصانع وتوحيده، ينتصر للدعوة إلى الأخذ بأسباب النظر والاستدلال اتفاقاً مع ما دعت إليه آيات القرآن، ولا يماري في أن يضع الطاعن في النظر والاستدلال بمكان "الخصم" ذلك الخصم الذي ينطلق في طعنه هذا من خمسة مقامات عدَّها الرازي، فقال: "أحدها: أن النظر لا يفيد العلم، وثانيها: أن النظر المفيد للعلم غير مقدور، وثالثها: أنه لا يجوز الإقدام عليه، ورابعها: أن الرسول لم يأمر به، وخامسها: أنه بدعة"(٣).

وقبل أن نعرض لموقف الرازي من علم الكلام نود أن نشير إلى أن الرازي عندما يقف هذا الموقف، فإنما يقف في صف المتكلمين، بوصفه متكلماً بارعاً نسب نفسه إلى فئة المتكلمين من المسلمين صراحة في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ**﴾ [البقرة: ٣٤] عندما بحث أمر أفضلية الملائكة على الأنبياء، أو عكس ذلك، فأورد قول أكثر أهل السنّة بأن: "الأنبياء أفضل من الملائكة" وبعد أن أورد قول المعتزلة وجمهور الشيعة بأن (الملائكة أفضل من الأنبياء) أضاف الرازي أن هذا القول الآخر هو "اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منَّا، وأبي عبد الله الحليمي من فقهائنا"(٤). ومن هنا فإننا نرى الرازي المتكلم الذي وصف بأنه يورد شُبَهَ الخصوم نقداً ويحلها نسيئة(٥)، يسهب في بيان حجج

(١) أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وقال المنذري، هذا الرجل هو ضمضم بن قتادة؛ انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج٦، ص٣٥٠.

(٢) التفسير الكبير، ج٢، ص٩١.

(٣) نفسه، ص٩٢.

(٤) نفسه، ج٢، ص٢١٥.

(٥) انظر: العسقلاني، لسان الميزان، ج٤، ص٤٢٧.

الخصوم بأدلتها المتعددة ومناقشتها الواسعة من منطلق إلمامه بما يقوم عليه مذهب أولئك الخصوم، فيورد حججهم هنا وكأنه أحد المنتصرين لها بما يقوم عليه عرضها من أسباب القوة والبيان، حتى إذا ما أتم عرض مجموع كلام الطاعنين(١)، نجده يفند الحجج واحدة تلو الأخرى. وقد وصف المقامات الأربعة الأولى منها (بالشُّبَه)، وردّ على كل منها بأدلة قوية وموجزة، كما ردّ احتجاجهم بقول السلف بأن الكلام بدعة، وأن تشديد السلف على الكلام محمول على أهل البدعة.

ونودُّ أن نقف قليلاً هنا على ما يتعلق بقول خصوم الرازي من أن "الاشتغال بعلم الكلام بدعة"(٢) لنتعرف إلى موقف الرازي من هذا المقام الذي يصب فيه الكثير من تصوراته تجاه علم الكلام، ومدى اعتماده عليه بوصفه سبيلاً لتقرير الدلائل من مثل ما يتعلق بوجود الصانع أو التوحيد أو النبوة.

ففي الوقت الذي يقرر فيه الرازي أهمية إعمال النظر والاستدلال من أكثر من وجه يضيف إلى ذلك قوله: "إن الأنبياء بأسرهم ما جاءوا إلا بالنظر والاستدلال"(٣).

ثم إن الرازي وهو يفسر قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢١-٢٢]، بيّن المقصود من الآية بأنه أمر بعبادة الله الموقوفة على معرفة وجوده "ولما كان العلم بوجود الله استدلالياً، لا جرم أورد هنا ما يدل على وجوده "(٤).

على أن الرازي يؤكد أهمية هذه الآية في معرفة وجود الله ووحدانيته، مشيراً إلى أهمية الاستدلال بحدوث الأعراض بوصفها أقرب الطرق إلى أفهام الخلق، سواء

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٩٦.

(٢) نفسه، ج٢، ص٦٥.

(٣) نفسه، ج٢، ص٩٦.

(٤) نفسه، ج٢، ص٩٧.

منها ما يخص دلائل الأنفس أو دلائل الآفاق[١]، وهذا يدل على أن نزعته الكلامية أوضح من نزعته الفلسفية؛ لأن دليل الإمكان ظل خالصاً للفلاسفة، حتى اقتبسه الرازي وغيره من المتكلمين المتأخرين من الفلاسفة، وصاغوه صياغة كلامية لا تتعارض مع قِدَم العالم الذي يرتبط بدليل الإمكان عند الفلاسفة.

وإدراكاً من الرازي لأهمية الاستدلال العقلي في كسب ثقة المخاطبين بما هو أقرب إلى أفهامهم، وألصق بعقولهم، يقول في تفسيره للآية السابقة: "إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الأدلة ـ يعني دلائل الأنفس ودلائل الآفاق ـ بالإيراد في أول كتابه لوجهين:

الوجه الأول: أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدها التصاقاً بالعقول، وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعدها عن الدقة (يعني التعقيد)، وأقربها إلى الأفهام لينتفع به كل واحد من الخواص والعوام، لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك[٢].

أما الوجه الثاني: فإن الرازي ينوّه فيه أن ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة، فالغرض من الدلائل "تحصيل العقائد الحقة في القلوب" عن أقوى الطرق، ذلك لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق، فهو يذكر نِعَم الخالق علينا"[٣].

وحين يحتج (الخصم) على الرازي بقول السلف بأن الاشتغال بعلم الكلام بدعة، فإنه يبدو أن الرازي لا يجد مشقة في مناهضة خصومه في هذا المجال استناداً إلى ما هو منقول من السلف أنفسهم من طرق الاستدلال التي وصفها الرازي بأنها "لطيفة" ـ أي دقيقة تحتاج إلى تأمل وقد تخفى على غيره ـ وعدَّ منها أحد عشر موقفاً كلها استدلالي تقود إلى التسليم بوجود الصانع، منها ما كان

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص٩٧.

(٢) نفسه، ج٢، ص٩٨.

(٣) نفسه، ج٢، ص٩٨.

على أيدي بعض الأئمة؛ كأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل ومالك، ومنها ما كان على أيدي آخرين؛ كأبي نواس وبعض الأعراب وغيرهم(١).

وسنورد هنا اثنين من تلك المواقف الداعية إلى النظر والتفكر، كما أوردها الرازي عن بعض أولئك. أحدهما: أنهم "سألوا الشافعي ـ رضي الله عنه ـ: ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا: نعم، قال: فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم، والنحل فيخرج منها العسل، والشاة فيخرج منها البعر، ويأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك. فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك، وأسلموا على يديه وكان عددهم سبعة عشر رجلاً"(٢).

ثانيهما: أن أبا نواس سُئِلَ عن وجود الصانع، فقال(٣):

تأمل في نبات الأرض وانظر
إلى آثار ما صنع المليكُ
عيونٌ من لجين شاخصاتٌ
وأزهار كما الذهب السبيكُ
على قُضُبِ الزبرجد شاهداتٌ
بأن الله ليس له شريك

ويلفت الرازي النظر بين الحين والآخر إلى الحكمة من ذكر الله لهذه الأدلة في أول كتابه ليقنع خصومه من أعداء علم الكلام بأهمية النظر والاستدلال في آيات الله لمعرفة الله سبحانه وتعالى، ولأن كل ما في الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الإنسان، وقد حصل في الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيها؛

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٩٨.

(٢) نفسه، ج٢، ص٩٩.

(٣) نفسه، ج٢، ص٩٩.

لأن الإنسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل، وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى، فلما كانت وجوه الدلائل له هنا أتم كان أولى بالتقديم[١].

وإذا علمنا مكانة الرازي بين علماء الكلام في عصره، فإننا لا نتعجب من ميله إلى الأسلوب النظري، فما ذكره عن نفسه في خطبة كتاب «المحصل» يقودنا إلى معرفة مكانته بين علماء عصره، وطول باعه في علم الكلام، بالإضافة إلى حرصه على أن يجمع بين العقل والنقل في كل ما يعرض له، فهو يقول: "التمسَ مني جمعٌ من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنّف لهم مختصراً في علم الكلام، مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، فصنفت لهم هذا المختصر، وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية، ويسعدني بالإعانة على الإبانة"[٢]، فالرواية من جهة، والإبانة (أي الاجتهاد للكشف عن المراد) من جهة أخرى عنصران متلازمان في منهجه العلمي في كل مجال.

على أن هذا لا يعني أن الرازي يدعو إلى المغالاة في الاعتماد على الاستدلالات العقلية، فللعقل حدوده عنده كما ألمحنا، وكما عبَّر عن ذلك في أكثر من موضع في تفسيره الكبير[٣]، وفي بعض كتبه الأخرى، فقد عاب على من يفرطون في الاعتماد على العقل، كما عاب على من يفرطون في التقليد واتباع الظواهر، وانتهى إلى القول "بأن الفريقين ليسا على المنهج القويم وأن كلا طرفي قصد الأمور ذميم كما يقال"، ولهذا فالرازي يختار "الوسط من الأمرين والقول الأحسن من القولين"[٤].

ولا يُعدُّ الرازي في نظرته تلك إلى النقل والعقل مبتدعاً؛ فقد سبقه إلى تقرير هذا الموقف الإمام الغزالي، فتبعه الرازي في ذلك، قال الغزالي على لسان أهل

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص١٠٢.

(٢) الرازي، المحصل، ص١٥.

(٣) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٧٠، ج١٩، ص٢٥.

(٤) الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٤.

السنّة: "إن من ظنَّ من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وإن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم؛ فكلا طرفي قصد الأمور ذميم"(١).

لقد جاء الرازي بعد الغزالي الذي عدَّه البعض "عقلاني النظر إلى أقصى الحدود، لا يختلف ولا يتخلف في مضمار العقل عن أئمة المنهج العقلي على طول التاريخ الفكري من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه"(٢)، كما عده أيضاً أعظم رافض للفكر اليوناني متمثلاً في فلسفة اليونان في تاريخ الفكر الإسلامي(٣)، وذلك من خلال كتابه «تهافت الفلاسفة»، وهو أمر قاد الرازي إلى إدراك ما يكتنف الفكر الإسلامي من أسباب المشادة بين ذوي الاتجاهات النقلية والعقلية، مما دعاه لدخول المعترك، والاستفادة من كل الاتجاهات للوصول إلى وسطية مقبولة، تثبت الأصول الشرعية المقررة، وتجتهد في التأويل العقلي قدر الطاقة، دون خروج على هذه الأصول.

ولقد قال في تكامل النقل والعقل، وفي أهمية التفكير والتأمل في آيات القرآن للوصول إلى حقيقة المعرفة بعض من جاؤوا بعد الغزالي والرازي، ومن أولئك ابن قيم الجوزية، الذي قرر أن الرب تعالى يدعو عباده في القرآن إلى معرفته من طريقين: "أحدهما النظر في معقولاته، والثاني: التفكير في آياته وتدبرها، فتلك آياته المشهودة، وهذه آياته المسموعة والمعقولة"(٤).

---

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٨.

(٢) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص٣٣٤.

(٣) نفسه، ص٣٣٥.

(٤) انظر: ابن القيم الجوزية، الفوائد، ص٣١، ص٢٢١.

على أن من الجدير ذكره هنا أن موقف بعض أهل السنّة من عِلْمَي الكلام والفلسفة لا يعد غريباً إذا ما أخذنا في حسباننا استمداد علماء المسلمين المتكلمين بعض أساليبهم من الفلسفة الوافدة التي وقف في وجهها العديد من مفكري الإسلام، وعلى رأسهم الإمام الغزالي الذي ندّد بالفلسفة والفلاسفة في كتابيه «مقاصد الفلاسفة» و«المنقذ من الضلال» حين عني بتفنيد مزاعمهم، وإبطال دعاويهم، وإثبات ضعف عقيدتهم لدرجة تكفيرهم في بعض ما ذهبوا إليه(١).

غير أن هذا الموقف القاسي إزاء الفلاسفة لا يعد بدعاً من الغزالي، فقد "سبقه إلى ذلك ابن حزم في فِصَلِه، والجويني في برهانه في أصول الدين، وإرشاده في قواعد الاعتقاد، وغير هذين من أسلافه، ولكنَّ الغزالي كان في مجال الهجوم على الفلاسفة وتفنيد مزاعمهم أقواهم حملةً، وأغزرهم مادة، وأصلبهم قناة، وأطولهم باعاً"(٢)، كما يقرر ذلك في وضوح كثير من الباحثين.

ومن جهة أخرى يلفت ابن خلدون النظر إلى العلاقة بين المنهج الكلامي عند الغزالي والرازي، واعتبار كتبهما أساساً يمكن الاعتماد عليه في الرد على الفلاسفة على طريقة السلف، وذلك حيث يقول: "وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام، فإنما هو للطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه، ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب؛ فإنها وإن وقع فيها مخالفة للإصلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم"(٣).

ومع هذا، فقد عاب ابن تيمية على الرازي وعلى أهل المنهج الكلامي عموماً لجوءهم للمنهج الكلامي عندما وصف المتكلمين بأنهم: "أعظم الناس شكاً واضطراباً"(٤)،

(١) انظر: تهافت الفلاسفة، ص٣٠٧؛ والمنقذ من الضلال، ص١٧.

(٢) قصة النزاع، الدكتور توفيق الطويل، ص١١٤.

(٣) المقدمة لابن خلدون، ج١، ص٤٦٦، ص٤٦٧.

(٤) نقض المنطق، لابن تيمية، ص٢٥.

وعَدَّ الفخر الرازي من بينهم، فقال: "وهذا أبو عبدالله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب - باب الحيرة والشك والاضطراب - لكن هو مسرف في هذا الباب بحيث إنه يُتهم في التشكيك دون التحقيق، بخلاف غيره، فإنه يحقق شيئاً ويثبت على نوع من الحق، ولكن بعض الناس قد يثبت على باطل محض، بل لا بد فيه من نوع من الحق"(١).

وهناك من يفسر موقف ابن تيمية ممن وُصِفوا بأنهم (أدعياء المنطق وعشاق الجدل) "بأنه ما كان يرغب قط في إلغاء المنطق أو تحريمه، وإنما كان بصدد إنشاء منطق صحيح وهداية إلى تطبيق أصول المنطق القديم، ولم يكن متصدياً لهدم المنطق من أساسه على جميع وجوهه، وفي جميع تطبيقاته، فهو يستخدم قضايا المنطق ليبطل دعوى المناطِقة الذين يضعون الحدود في غير موضعها، ويقيسون الأشياء والنقائض بغير قياسها، ويهدرون الحقائق في سبيل المصطلحات والألفاظ بغير دراية لمعناها"(٢).

وقد عُدَّ موقف ابن القيم من أهل المنطق اليوناني ومن تبعهم من الفلاسفة تجاه فهمهم لـ(الحد) وقولهم إن التصور لا ينال إلا بالحد "تصحيحاً للمنطق وتحريراً للعقل من قيود المصطلحات التي تعوقه عن النظر السليم ولا نطلقه على سوائه، ووجهته أن المنطق مقيد بالعقل، وليس العقل مقيداً بالمنطق كما جعله المقلدون من عُبَّاد الألفاظ وأصحاب اللَّجاجة بالمصطلحات الموضوعة"(٣).

ولابن تيمية رأي قاطع في علم المنطق وأصحابه، وعلى رأسهم أرسطو ومن تبعه؛ ذلك أن أصل السعادة وأصل النجاة من العذاب هو توحيد الله: بعبادته وحده لا شريك له، والإيمان برسله واليوم الآخر، والعمل الصالح، "وهذه أمور

(١) نقض المنطق، ص٢٥ - ٢٦.

(٢) انظر: العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص٣٣ - ٣٤.

(٣) نفسه، ص٣٧.

ليست في حِكْمتهم"(١)، ولقد نفى تحقيق أي علم عن طريق المنطق حين قال: "وأيضاً لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء، والحُسَّاب، والكُتّاب ونحوهم يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق"(٢).

وعلى حين عيب على المتكلمين منهجهم الكلامي من قِبَلِ بعض السلف من أهل السنّة، كابن تيمية، واتُّهِموا بالأخذ بالمنطق اليوناني، نجد الكلاميين في الوقت نفسه، لا يرقون إلى مستوى كسب رضا الفلاسفة الذين يرون في مناهج المتكلمين العقلية صوراً من الاضطراب، والذين ينطلقون في دفاعهم عن الإسلام وعما تقوم عليه العقيدة عن اقتناع مسبق(٣)، فالفلاسفة "احتقروا جدل المتكلمين الذين جعلوا الشريعة أشتاتاً ... ذلك أن لطائفهم ومجالاتهم مضطربة في كثير من الأحيان، وبراهينهم الفلسفية محل مناقشة، ولكنهم عندما تصدوا على هذا النحو إلى الدفاع عن العقائد ضد أولئك الذين شَكُّوا، فإن الذي كان يدخل في دفاعهم على التحقيق هو الله كما تصوره العقيدة الإسلامية"(٤).

من أجل ذلك وصف أحد المفكرين الصراع بين النقل والعقل، فأكد الأثر الواضح لكل منهج في أصحابه من حيث الأخلاق العلمية والصفات العقلية. "فالأولون قَصَروا اتجاههم على التحقق من صحة النقل، ولم يُحكِّموا كثيراً مقياس العقل، وكرهوا أن يُصْغوا إلى نقد الناقد بحكم المنطق في عملهم. والآخرون أطلقوا لعقلهم العنان،

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٧٦ – ١٧٧.

(٢) نفسه، ص١٦٨.

(٣) هذا الاقتناع المسبق وارد في تعريف علم الكلام نفسه عند المتكلمين، إذ هو العلم الذي يثبت الإيمانية بالدليل البرهاني، انظر: الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٤٥، ص٤٠٢، وانظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م، ص٥٠.

(٤) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج٤، ص٣٣٥، مادة (جدل).

ولم يشاؤوا أن يقتصروا في ذلك على دائرة أبحاثهم، وظلوا في أمن وطمأنينة ما استعملوا منهجهم في الطب والرياضة والمنطق، ولكنهم لم يقنعوا بذلك، بل حاولوا أن يطبقوه على علم الكلام والفقه والنحو بل واللغة، فكان صِدَام عنيف بين الطائفتين، ورمى الأولون الآخرين بالزندقة والإلحاد، كما رمى الآخرون الأولين بالجمود والتزمت، وكان أظهر من يمثل الأولين علماء الحديث، ومن يمثل الآخرين علماء الكلام، وكان من وراء ذلك كله صراع بلغ حد سفك الدماء أحياناً"(١).

ويكاد يكون تقابل المسموع والمعقول أمراً يشكل قضية بارزة في مختلف العصور، كما قيل: "العلم خليل المؤمن، والحلم وزيره، والعقل دليله، والعمل قيِّمه، واللين أخوه، والرفق والده، والصبر أمير جنوده"(٢).

ويقول البيهقي: "يبعث العالم والعابد، فيقال للعابد: ادخل الجنة، ويقال للعالم: اثبت حتى تشفع للناس بما أحسنت أدبهم". وهم يحكون في ذلك أن العقل والعلم اختلفا، فقال العقل: أنا أفضل؛ لأن اللهَ عُرِف بي، وقال العلم: أنا أفضل؛ لأن الله اتصف بي في الكتاب، فوافقه العقل واعترف له بالفضل، ونظم بعض الفقهاء في ذلك فقال:

عِلْمُ العليمِ وعقلُ العاقلِ اختلفا
من ذا الذي منهما قد أحرز الشرفا
فالعلم قال: أنا أحرزت غايته
العقل قال: أنا الرحمن بي عُرِفَا
فأفصح العلم إفصاحاً وقال له
بأيِّنا الله في فرقانه اتصفا
فبان للعقل أن العلم سيده
فقبَّل العقل رأس العلم وانصرفا(٣).

---

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص١٨.

(٢) الشريف الرضي، المجازات النبوية، ص ١٣٧.

(٣) انظر: منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، ج١، ص٦٠، هامش ١٠.

على أن هناك من يرى أن الاتجاه للعقل إنما يعد استجابة لحاجات الإنسانية المتدينة عندما تبلغ سن رشدها، فتستعينُ بالعقل استعانتها بالنقل، وتجد في العلوم المعتمدة على البرهان العقلي الثقة والطمأنينة التي تجدها في العلوم المؤسسة على الوحي، "فهي طور جديد في مسيرة الإنسانية على درب رسالات السماء وشرائعها الدينية"[١].

كان ظهور الصراع الفكري بين طوائف المسلمين مرتبطاً بتاريخ نشأة الفرق الإسلامية، وما أكثرها تعدداً وافتراقاً، ولقد عَد الإمام الغزالي علم الكلام من أول العلوم الدينية، والعلم الأعلى في الرتبة؛ لأنه المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، ولأن تلك العلوم الدينية جزئية بالنسبة إلى علم الكلام[٢]، لذلك فإن المقابلة التي يمكن أن نصفها بأنها (تقليدية)، كانت بين أهل الحديث وأهل الكلام، أي أهل النقل والعقل، عندما يعيب كل طرف منهما الآخر، قال ابن تيمية في مزية أهل الحديث، ومعايب أهل الكلام، وهو يعدّد مزايا أهل الحديث: "…. ثم لأهل الحديث من المزية: أن ما يقولونه من الكلام الذي لا يعرفه بعضهم هو كلام في نفسه حق، وقد آمنوا بذلك، وأما المتكلمة، فيتكلفون من القول ما لا يفهمونه ولا يعلمون أنه حق، وأهل الحديث لا يستدلون بحديث ضعيف في نقض أصل عظيم من أصول الشريعة، بل إما في تأييده، وإما في فرع من الفروع، وأولئك المتكلمون يحتجون بالحدود والمقاييس في نقض الأصول الحقة الثابتة"[٣].

وقد علّل الباحثون تَقَدُّم علم الكلام الذي بلغ قمته في عصر الرازي[٤] بعدم تأثير تلك الحملات التي شنها من وُصِفُوا بالمتزمتين من أهل السنّة على التفكير الفلسفي، وبـ" أن الدين الإسلامي في أصله لا يعوق طلاقة النظر العقلي، ولا

(١) محمد عمارة، العرب والتحدي، ص٣٣.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٢-١٣.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢٣.

(٤) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٤٤.

يعرقل حريته، ولو كانت تقاليد الإسلام تميل أصلاً إلى التنكيل بأحرار الفكر لحالت دون هذا حاجة المتعصبين إلى سلطة تمكنهم من اجتياح خصومهم، والسير على جثثهم، وقد خلت الآيات القرآنية، والمعتمد من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله"(١).

كما عزي إنقاذ الفلسفة مما تعرضت له بسبب هجمات الغزالي إلى ما قام به ابن رشد (م- ٥٩٥ هجرية) الذي امتُحِنَ بسبب كتبه الفلسفية، وأُمِرَ بإحراق كتبه، كما امتُحِن غيره من الفلاسفة حين عُلِّلَت نكبته بأسباب دينية وفلسفية لا إلى أسباب سياسية، إذ يبدو في رأي بعض الباحثين أن السبب الحقيقي في تلك النكبة "هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتنافى والفلسفة، فَمَرَدُّ تلك النكبة الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء، إذ لا يُعَدُّ الفقه مسئولاً عما حدث لابن رشد؛ لأنه في جملته لا يتعارض والنظر العقلي ... وكان ابن رشد نفسه فقيهاً، وكذلك لم تغفل دراسته للتوفيق بين العقل والشرع القياس الشرعي، بل اعتمدت عليه كمبرر للدفاع عن النظر العقلي ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين"(٢).

ولقد بلغ القول عند خصوم الفلسفة والفلاسفة ما كان منه قول ابن جبير(٣):

نَفَذَ القَضَاءُ بأخْذِ كل مُمَوِّهٍ
مُتَفَلْسِفٍ في دِينِهِ مُتَزَنْدِقِ
بالمنطقِ اشتَغلوا فَقِيلَ حقيقةً
إن البلاءَ مُوَكَّلٌ بالمنطقِ

ومن جهة أخرى ألَّف ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» رداً على حملة الغزالي

(١) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع، ص١٢٧.

(٢) انظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية وفلسفة ابن رشد، ص٤٨.

(٣) انظر: الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع، ص١١٩.

في كتابه «تهافت الفلاسفة»، حين حاول ابن رشد إثبات إمكان التوفيق بين الدين والفلسفة، فمهَّد إلى هذا بالاستدلال بالقرآن على وجوب النظر العقلي، "ومتى صح هذا وجب الانتفاع بتراث اليونان، ومحاولة التوفيق بين حرفية النص وتراث العقل القديم بتأويل ظاهر النصوص وجعلها متمشية مع منطق العقل السليم، وقد وقَّفَ على هذه الغاية كتابيه: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» و «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة»، ومرد الأمر في هذا إلى أن للآيات ظاهراً وباطناً، ولا ينبغي أن نقف عند الظاهر حتى لا تكشف العلاقة بين الدين والعقل عن تناقض وتنافر، وإن كان من الخير للعامة أن يقفوا عند ظاهر النص لأن التأويل يضرهم ولا يجدي معهم فتيلا"(١).

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن الفلسفة عند ابن رشد قد أخذت نمطاً خاصاً بخلاف ما هي عند المتكلمين؛ إذ كان من أهم ما يميز تلك الفلسفة إيمان ابن رشد بالمبادئ اليقينية البرهانية، والمناداة بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكاً للنظر السليم"(٢). ذلك أن ابن رشد لم يستخدم الفلسفة والمنطق في مجرد الدفاع عن الدين كما فعل المتكلمون، فقد نقد علماء الكلام؛ "لأنهم أهل جدل لا برهان، فهم قد آمنوا بآراءٍ معينة بناءً على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها"(٣). والذي لا جدال فيه أن مذهب التوفيق بين النقل والعقل قد تفشى في عصر الرازي، امتداداً لتفشي مفهوم إمكانية التوفيق بين الدين والفلسفة، كما هو الأمر عند الفارابي(٤)، وابن سينا(٥)، وجمهرة فلاسفة الإسلام الذين ذهبوا إلى القول "بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة، من حيث إن كليهما يرمي إلى

(١) توفيق الطويل، قصة النزاع، ص١١٦.

(٢) الدكتور محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص٨١.

(٣) نفسه، ص٨٢.

(٤) انظر: سعيد زايد، الفارابي، ص٣٣.

(٥) انظر: الدكتور حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص١٢٧.

تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير"[١].

كما أن بعض مفكري ذلك العصر من أمثال الرازي قد رسخ في أذهانهم أن الدين والفلسفة أمران لا يتناقضان في العديد من القضايا التي تعرض عليهما. ويقرر الرازي نفسه أن النقل والعقل يتعاضدان في إثبات بعض الحقائق وفي تفسير أمثلة كثيرة لهذا التعاضد، من ذلك تدليله في مناقشاته وأبحاثه فيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٢]. وفي معرض حديثه عن إمكان المعاد حين قال: "إنه يجوز إثباته تارة بالعقل وبالنقل أخرى"[٣]، وفي تدليله على أن الأنبياء أفضل من الأولياء[٤]، وتدليله على أن نبينا محمداً ﷺ أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام[٥]، وغير ذلك كثير من الأمثلة، مما سنبينه في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله.

وإذا كان الرازي في مسألة محاولته التوفيقية بين الدين والفلسفة قد حذا حذو ابن سينا في هذا المجال، فإن الجدير ذكره أن الفارابي (المعلم الثاني) هو أول من أضاف مسائل الحِكْمة الدينية إلى مسائل الحكمة المنطقية حين جعل مسألة التوفيق بين العقل والوحي هدفاً لفكره، وقد كانت من المسائل الحديثة في الإسلام، فلم يُبل فيها أحد بَلاء الفارابي، ولا جاوز أحد فيها مداه الذي انتهى إليه، وإن تبعه في هذا المجال أعلام الفلاسفة والمتكلمين[٦].

ومن هنا فإن موقف الرفض أو العداء الذي اتخذه أهل السنّة من الفلاسفة وعلومهم، إنما هو من قبيل التحرز من تعرض الفلسفة للعقيدة الدينية عن طريق

---

(١) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع، ص١٠٦.

(٢) التفسير الكبير، ج١، ص٢٥٣.

(٣) نفسه، ج٢، ص١٢٣.

(٤) الفخر الرازي، أصول الدين، ص١٠٠.

(٥) نفسه، ص١٠٠.

(٦) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص٤٨.

العقل وتحكيمه في أمور عقائدية لا يرقى العقل البشري إلى مستوى الحكم فيها، ومن هنا، فقد كان طبيعياً أن يضيق رجال الدين بالنظر العقلي الحر حين يمتد إلى العقائد الدينية، ويأخذ في بحثها على أساس من منهجه الخاص، أو يتناول بالدراسة العقلية موضوعاتها، فينتهي في أمرها إلى غير ما يألف رجال الدين، ولعل هذا قد شجَّع على ضيق رجال الدين بالفلسفة وسُخْطهم على أهلها(١).

ويعلل الأستاذ أحمد أمين أسباب محاربة أهل السنّة لعلوم المنطق بما كانوا يرون من أن الزندقة في بعض معانيها ـ وهي الشك أو الإلحاد ـ إنما تقترن عادة بالبحث العلمي، وهو في العصر العباسي أبْيَن وأظهر؛ ذلك أن العلم الذي كان شائعاً في العصر الأموي كان العلم الديني: من جَمْعٍ للحديث وتفسير للقرآن الكريم، واستنباط الأحكام الشرعية منهما، وهذه لا تثير في النفوس شكوكاً تبعث على الزندقة، "إنما الذي قد يثير هذه الشكوك مذاهب الكلام والجدال الديني حول المسائل الأساسية في الأديان، والصورة، والجزء الذي لا يتجزأ، والجوهر والعرض، وما إلى ذلك، وهذه الأشياء كانت قليلة في العصر الأموي، وهي وفيرة جداً في العصر العباسي"(٢).

أثر فكر الرازي في تلاميذه:

كما قد أشرنا فيما سبق إلى مكانة الرازي العلمية والثقافية، وأخذه عن كبار العلماء والحكماء والمتكلمين، مما كان له عوناً في إظهار تآليفه ومصنفاته التي عمت الأمصار وأقبل الناس على الاشتغال بها في حياته(٣).

ونود أن نُلَمِّح هنا إلى أثر فكر الرازي في تلاميذه، الذين كان يعقد لهم حلقات الدروس في بيته وفي المسجد، وفي دور السلاطين والحكام، والذين قُدِّرَ

---

(١) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع، ص١٣٩.

(٢) ضحى الإسلام، ج١، ص١٣٨، ١٣٩.

(٣) انظر: الرازي مفسراً، ص٧٥.

عـدد من يمشي منهم وراءه إذا خرج بنحو ثلاثمائة من طلبة العلم، والأتباع والأشياع[١].

ولا غَروَ أن تكون آثاره ومؤلفاته وعقليته وأسلوبه، ووضوح عقيدته، قد تضافرت كلها لتؤثر في تلاميذه، ممن أصبح لهم شأن فيما بعد، فنهجوا نهجه، واتبعوا أسلوبه ومنهجه في قضايا الفقه والأصول عقلاً ونقلاً، حِكْمَةً وكلاماً.

فمن تلاميذه: إبراهيم بن علي بن محمد القطب السلمي المغربي المصري المعروف بالقطب المصري، هو "إمام في العقليات، قَدِمَ خراسان، وقرأ على الفخر الرازي وكان من كبار تلامذته، وصنف في الحكمة، وشَرَح «كليات القانون» بكمالها..."[٢].

ومنهم: قاضي القضاة، أحمد بن الخليل بن سعادة بن عيسى البرمكي، المعروف بشمس الدين أبو العباس الخويي، "قرأ الكلام والأصول على الإمام فخر الدين الرازي... وكان فقيهاً أُصولياً، مُتكلماً، مُناظراً، دَيِّناً وَرِعَاً، ذا همة عالية، حفظ القرآن على كبر"[٣].

وكان من مشاهير تلامذته: عبد الحميد بن عيسى بن عمويه بن يونس بن خليل الخسروشاهي، المعروف بشمس الدين الخسروشاهي، "كان فقيهاً أصولياً متكلماً محققاً، بارعاً في المعقولات. قرأ على الإمام فخر الدين الرازي، وأكثر الأخذ عنه، ثم قَدِمَ الشام بعد وفاة الإمام، ودرس وأفاد، ثم توجه إلى الكرك، فأقام عند صاحبها الملك الناصر داود، فإنه استدعاه ليقرأ عليه، ثم إنه عاد إلى دمشق، فأقام فيها إلى أن توفي. ومن مصنفاته «مختصر المهذب» في الفقه، و«مختصر المقالات» لابن سينا و«تتمة الآيات البينات» وغير ذلك.

---

(١) انظر: طبقات الشافعية، ج٢، ص٨٧.

(٢) انظر: ترجمته في الطبقات، ج٨، ص١٢١؛ والوافي بالوفيات، ج٦، ص٥٧.

(٣) طبقات الشافعية، ج٨، ص١٦؛ والوافي بالوفيات، ج٦، ص٣٧٥.

وكان الإمام يحظى باحترام تلاميذه، ويُحكى أنه ورد على عبد الحميد بدمشق أعجمي ومعه كتاب عليه خط الإمام، فأخذ يقبله، ويضعه على رأسه ويقول: "هذا خط الإمام"(١).

وكان من كبار تلاميذه أيضاً إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصبهاني الذي أملى عليه وصيته(٢).

ومن تلامذته الأوفياء له أيضاً: شرف الدين بن عنين أبو المحاسن محمد بن ناصر بن الحسين بن محمد علي بن محمد بن غالب "الذي تطَوَّف في عدة بلدان... فلم يلق حُظْوة إلا في الري عند فخر الدين الرازي، حيث غرف من علمه ومن عطاياه"(٣).

ومن شواهد وفاء ابن عنين لأستاذه الرازي أنه نظم في مدح أستاذه عدة قصائد، وكان من إحدى تلك القصائد قوله، وهو يمدحه(٤):

ماتت به بِدَعٌ تَمَادَى عُمْرُهَا
قَهْراً وكَان ظَلاَمُهَا لا ينْجلي

فَعَلاَ به الإسلامُ أَرْفعَ هَضْبَةٍ
وَرَسَا سواهُ في الحِضيض الأسْفَلِ

غَلِطَ امْرؤ بأبي عليّ قاسَه
هيهات قَصّرَ عَنْ مَدَاهُ أبَوُ عَلي

لو أن رَسْطَاليسَ يسْمَعُ لَفظةً
مِن لَفْظِهِ لعرته هِزَّةُ أَفْكلِ(٥)

ولحَارَ بَطْلَيْمُوسُ لَوْ لاقَاهُ مِنْ
بُرْهانِهِ في كُلِّ شَكَلٍ مُشْكِلِ

---

(١) الوافي بالوفيات، ج٦، ص١٦٢.

(٢) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٩٠.

(٣) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج٣، ص٥١٤.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص٢٥٣، ٢٥٤.

(٥) في اللسان: مادة (فَكَلَ) فلان أفكل: إذا أخذته رِعْدَة، فارتعد من برد أو خوف.

وغير هؤلاء من تلاميذه كثير ممن يُعدون من كبار العلماء؛ مثل: زين الدين الكشي، وتاج الدين الأرموي، وشهاب الدين النيسابوري، ومفضل بن عمر الأبهري[1].

وكان لشدة تعلق هؤلاء وغيرهم بالعلم والتلقي على يد الرازي أنهم كانوا يلاحقونه في بيته في أشد الظروف شتاءً، وأثناء وقوع الثلج، لدرجة يمتنع فيها السير في الطرقات لارتفاع الثلج في تلك الأصقاع، وكانوا يقرأون عليه كتاب «المحصول» واحداً تلو الآخر من خارج المنزل والمطر ينزل عليهم والثلج يملأ العَرَصَات، ويمنع فتح الأبواب، والرازي يطل عليهم من كوة داخل منزله[2].

ومن الثابت أن هؤلاء التلاميذ حملوا رسالة الرازي التوفيقية بين العقل والنقل بدرجات متفاوتة في أنحاء العالم الإسلامي، بحيث صارت روح الحضارة الإسلامية تنبع من هذا التوفيق الذي ينأى عن كل تطرف، ويستقبح المبالغة في الجمود على طرف دون آخر، وبحيث صار المثل الأعلى لتوازن المثقف المسلم، هو هذا التلاقي السعيد بين النقل والعقل، مع نزعة روحية تقية، تعرف للعقل حدوده، وللنقل ثباته وأصالته.

ثالثاً: عصره:

لا نستطيع، ونحن بصدد دراسة حياة مفكر ما ومناقشة أفكاره نقلية كانت أم عقلية أن نفعل ذلك دون أن نعمل على الإلمام بظروف عصره، عن طريق تناول أبرز سماته.

ومع ذلك، فإننا في الوقت ذاته لا نستطيع أن ننسى أن قضية النقل والعقل كما هي ممثلة بطرفيها عند الرازي تتمثل في معالم الفكر البشري بصفة عامة. وقد برزت هذه القضية بين ثقافات عصور متعددة، وشعوب مختلفة بوصفها قضية يتجاذبها طرفا الصراع بين الفلسفة والدين، أو بين ما يسمى العقل والدين، أو العقل والنقل.

(١) انظر: محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص٣٧.

(٢) انظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص١٦٢ (الحاشية).

ومع أن الحديث عن خصائص العصر وسماته البارزة ليس من الهينات التي يسهل فيها أن نقول القول، فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً؛ لأن نسيج الحياة كثير الخيوط، فيها المتشابه وفيها المتباين، بحيث لا تكاد تصف العصر بسمة عامة حتى تصادفك شواهد نقيضها[1]، فإنه لابد من إلقاء الضوء على بعض جوانب الحياة إذْ ذاك، محاولةً للإلمام ببعض سمات عصر الفخر الرازي تقف ـ بلا شك ـ دون حد الاستقصاء، وسنقتصر بالأمر على جانبين من الجوانب الحياتية المهمة؛ هما: الجانب الثقافي والجانب الاجتماعي، لنتعرف من خلالهما إلى بواعث الاتجاهات النقلية والعقلية في تلك الحقبة من الزمن.

ومع أن التطورات والتغيرات الثقافية والاجتماعية تتداخل أحداثها بشكل يصعب معه تحديد الفترة الزمنية لبدء مؤثراتها، فإننا قد رأينا أن نضع هذا العرض المقتضب لما يختص بعصر الرازي في هذين المجالين في إطار قرن من الزمان يسبق حدثاً مهماً وخطيراً في تاريخ العالم الإسلامي، وهو سقوط الدولة العباسية على يد التتار سنة ٦٥٦هـ، وسنمهد لبحث هذين المجالين الثقافي والاجتماعي بتوطئة تتعلق بالسمة السياسية العامة للعصر.

على أننا ونحن نوقف هذه التوطئة المتعلقة بالعصر السياسي عند حد (سمة العصر) نود أن نعرب عن أننا لن نعمد إلى التأريخ للأحداث السياسية بعينها من حيث التحديد الدقيق للوقائع وعهود الخلفاء والحكام والسلاطين وغيرهم، باعتبار ذلك ليس هدفاً رئيسياً من أهداف بحثنا بقدر ما هو محاولة لإيجاد تصور يقود إلى التعرف إلى الطابع السياسي المميز لأخريات العصر العباسي الثاني، والذي كان يموج بالأحداث الكثيرة والمتعاقبة، وهي الحقبة الزمنية التي عاش فيها الرازي، وهي حقبة تلونت فيها الحياة بأنماطها المختلفة وفقاً لتعدد الأجناس والشعوب التي انضوت تحت ألوية الممالك الإسلامية، فتلاقحت أفكارها، وتفاوتت استعداداتها

(١) انظر: الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص٢٠٣.

من حيث القدرة على التأثير والقابلية للتأثُّر.

لقد مر بنا أن الفخر الرازي قد ولد في مدينة الري، التي كانت العاصمة الكبرى في القرن السادس الهجري لبلاد العراق العجمي. وكان قد ترتب على تلك الأهمية لمدينة الري أن أصبحت موطناً للقلاقل بسبب كونها هدفاً لمطامع الدول والإمارات المجاورة لها من بلاد العجم(١).

والمتتبع لتاريخ هذه المدينة التي ترعرع بها الرازي واكتمل فيها علمه يقف على حقيقة ما جرى من صراع شديد محتدم حولها، سواء بين حكامها المحليين وبعض قادة الخلافة في بغداد، أو بين حكامها المحليين والخوارزميين وغيرهم(٢).

هناك من يقرر صعوبة الفصل بين الوجه السياسي للعصر وبين وجوه الحياة الأخرى؛ كالوجوه المتعلقة بالتيارات المذهبية الإسلامية، ويُرْجِعُ تلك الصعوبة إلى سبب رئيسي "هو قيام الدولة مع قيام الدين الإسلامي في وقت واحد، وهو ما لم يحدث في بني إسرائيل، ولا في عالم المسيحية"(٣)، وهذا الاعتبار هو الذي يقوم عليه محور الخلافات بين الفِرَق جميعاً من قريب أو بعيد(٤)؛ ولذلك فإن الدول الإسلامية " كانت تتعاقب عقائدها بتعاقب حكوماتها، فإذا انتصرت الحكومة سياسياً وكانت شيعية ـ أو بعبارة أخرى فارسية ـ حملت الناس على التشيع كالدولة الفاطمية والبويهية، وإذا انتصر الأتراك أو الأكراد وكانوا سنيين حملوا الناس على اتباع مذاهبهم"(٥). وإذا كان النظر في أمر الإمامة يعد من أبرز القضايا الأولية عند بعض فرق المسلمين، حتى عدَّها بعضهم أصلاً من أصول الدين(٦)،

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٧٤.

(٢) نفسه، ج٩، ص٢٣٢.

(٣) انظر: العقاد، كتاب (الله)، ص١٧٣.

(٤) نفسه، ص١٧٣.

(٥) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص٩٩.

(٦) نفسه، ج٤، ص١١٠.

كما وُصِفَ موضوعها "بالخلاف الأكبر "[1] إلا أنه فيما يتعلق بالمشرق الإسلامي بعامة، فإن الصراع والتناحر قد احتدم فيه لأسباب عدة قد تعود أيضاً ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ إلى الرغبة في تولي عرش السلطة؛ سواءً في نطاق الإمارات والدويلات الصغيرة المتعددة في البلاد الإسلامية الشرقية نفسها، أو ما بين الدول التي عَظُمَ نفوذها، كتلك التي تجاسرت حتى على عاصمة الخلافة ذاتها إلى أن وصل بها الأمر إلى حصار بغداد سنة ٥٥١هـ[2].

وكان من ذلك الانقسام تلك الحروب المتلاحقة التي دارت بين الدولة السلجوقية التركية السنية وبين الدول والإمارات المستقلة عنها، والتي أخذت تتوسع على حسابها، ثم الحروب التي دارت بين دولة السلاجقة والدول الكبيرة الأخرى.

فإذا كانت الدولة السلجوقية السنية قد قامت على أنقاض دولة بني بويه الشيعية[3] (٣٢٠ – ٤٤٧هـ) فإن الأخيرة كانت قد أفسحت صدرها للمعتزلة، وترعرع الاعتزال فيها[4] حتى وُصِفَ حال المسلمين في عهد البويهيين بأنه قد "حصل في أهل الإسلام والسنّة في أيامهم من الوَهَن ما لم يعرف"[5].

ولم يقف الأمر في المشرق الإسلامي في هذا العصر على التناحر الداخلي وقيام الحروب المستمرة بين أجزائه ودوله، فقد دارت الحروب سجالاً بين الجيش الإسلامي على الحدود الشرقية مع بعض ممالك الهند، وتعددت وتلاحقت فيها مواقف الهزيمة والنصر بين الطرفين من حين لآخر[6].

---

(١) انظر: مقدمة محقق اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٧.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص٢٣٤؛ وانظر: علي إبراهيم حسن، التاريخ الإسلامي، ص٤٦٨.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص٦٦.

(٤) نفسه، ص٤٣.

(٥) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢١.

(٦) انظر: ابن الأثير، ج٩، ص١٨٩ – ٢٢٤.

ولقد عاش الرازي في أواخر العصر العباسي الثاني، ذلك العصر الذي سُمِّيَ عصر الدويلات[١]، كما سُمِّيَ عصر الخلفاء الضعاف[٢]، ذلك أن مركز الخلافة العباسية في بغداد قد ضعف، وأصبح الخليفة ـ في الغالب ـ رمزاً روحياً يستمد منه السلاطين الاعتراف بحكمهم ليكسبهم السلطة الشرعية فحسب.

فبالإضافة إلى أثر المذاهب في توجيه الأحداث السياسية للعصر، كان كل شعب من شعوب تلك الدويلات يحاول أن يلتمس شخصيته القومية، ويجتهد في تنميتها والارتفاع بها إلى مستوى الاستقلال، بحيث لم يمتد الزمن إلا يسيراً، حتى أصبحت كل قومية تحكم نفسها بنفسها رَضِيَتْ الخلافةُ أم كرهت، وذلك على الرغم من أن النزعة القومية بمعناها الحديث لم تكن قد عُرِفت بعد، وإنما كان الأمر نزوعاً نحو الاستقلال الاقتصادي يكاد في جوهره يأخذ شكلاً قومياً، ولم يكن من الممكن أن توقف الخلافة هذه الحركات الاستقلالية؛ لأن المعارضة الشيعية والخوارزمية كانت تشجع هذه النزعات[٣]، على أن الخليفة نفسه لم يكن ليستطيع أن يحجب الاعتراف عن هؤلاء السلاطين، بل إنه قد يضطر للاعتراف بالسلطة لأكثر من واحد في البيت الحاكم في آن واحد، كما هو موقف الخليفة المستظهر بالله من الخلاف العائلي في البيت السلجوقي[٤]، كما أن الخليفة المقتدر العباسي قد اضطر لمصاهرة أحد السلاطين حين طلب منه أن يخطب ابنته له، فاستمهله الخليفة شهراً للتفكير في أمر المصاهرة، ولكن السلطان لم يمهله سوى عشرة أيام[٥].

وفي الوقت نفسه قد ينتاب الخلافة نزعات لإظهار السلطة والنفوذ، ولكنها

(١) العالم الإسلامي في العصر العباسي، للدكتور حسين أحمد محمود، والدكتور أحمد إبراهيم الشريف (المقدمة، ص (ج)).

(٢) نفسه، ص٣٠٧.

(٣) نفسه، ص٤٩٥.

(٤) نفسه، ص٤٢٥.

(٥) نفسه، ص ٦٢٨.

محاولات سرعان ما تضمحل أمام جبروت السلطان وقوته، كما حدث مع الخليفة المسترشد حينما انتهت الحرب بينه وبين السلطان مسعود بوقوع الخليفة نفسه في الأسر، سنة ٥٢٩هـ(١).

ولهذا فإن الخليفة حينما كان يسارع إلى الاعتراف بأية سلطة مناوئة من قِبَلِ هؤلاء السلاطين، فإنما هي مسارعة لحفظ ماء الوجه، تمنحه حقه الرسمي على مستوى الدولة(٢).

ولقد أدى ضعف الخلافة العباسية، على وجه العموم، وانشغال السلاجقة ـ الذين انتهى عهدهم بموت سنجر سنة ٥٥٢هـ(٣) ـ في حروبهم بعضهم لبعض، وتهديد الخلافة العباسية من قِبَلِ الدولة الفاطمية، ووجود التناحر المذهبي بين السلاجقة السنية والفاطميين الشيعة ـ أدى ذلك ـ إلى حصول الضعف في العالم الإسلامي، وطمع الصليبين في بلاد الشام التي كانت محلاً للصراع بين السلاجقة والفاطميين، فتلا ذلك هجوم الصليبيين الذين دخلوا مدينة صور سنة ٥١٨هـ. واحتلوا فيما بعد جميع الساحل الشامي تقريباً(٤).

وقد وُصِف السلطان نور الدين محمود زنكي المتوفى سنة ٥٢٩هـ، بأنه كان: "جندياً بارعاً، وسياسياً لبقاً، بل كان فوق ذلك كله سياسياً ممتازاً "(٥) وَعُدَّتْ مملكته في مصر والشام من أحسن ممالك بني جنسه، فقد كان الإسلام والسنّة أعز جانباً، إذ غزا المشركين من أهل الهند، ونشر من العدل ما لم ينشر مثله، فكانت السنّة في أيامه ظاهرة، والبدع في أيامه مقموعة(٦)، وبعد وفاة نور الدين الذي

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨، ص٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٨.

(٢) نفسه، ج٨، ص٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٥.

(٣) نفسه، ج٩، ص٥٥.

(٤) نفسه، ج٨، ص٣١٥ – ٣١٦.

(٥) انظر: كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٣٤٧.

(٦) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٢١.

وهب نفسه لحركة تجميع إسلامية لمواجهة الغزو الصليبي، والجهاد ضد الصليبيين الذين رسخت أقدامهم في الشام، ظهر صلاح الدين الأيوبي، وأخوه الملك العادل، الذي استطاع أن يسقط الدولة الفاطمية في مصر عام ٥٦٧هـ[١]، وأن يعيد الوحدة المذهبية للعالم الإسلامي[٢]، ولم يلبث الخليفة العباسي أن أقره سنة ٥٧١هـ على حكم مصر والمغرب والنوبة والجزيرة العربية وفلسطين وسوريا الوسطى[٣]، ثم تمكن صلاح الدين من إخضاع الموصل سنة ٥٨١هـ[٤]، وإدخال أُمراء العراق تحت نفوذه، وبذلك أحاط بالصليبيين وحصرهم بين شقي الرحى أحدهما العراق وسوريا، والآخر مصر، فاستطاع بعد ذلك أن يُسقِط آخر معاقل الصليبيين في الشام سنة٥٨٥هـ[٥].

ولما كان لنظام الدولة أثر كبير في نصرة مذهب ما دون غيره كما كان موقف البويهيين من المذهب الشيعي، والسلاجقة من المذهب السني، فإن الدولة الأيوبية، وعلى رأسها صلاح الدين الأيوبي، قد أطاحت بالدولة الفاطمية الشيعية بالرغم من تغلغل شيعيتها في كل الحياة الاجتماعية المصرية والشامية، لقد تمكن صلاح الدين ووزيره القاضي الفاضل من الانتصار على الدولة الفاطمية وإحلال المذاهب السنية محلها، وبناء المدارس التي كان يُدرَّس فيها مذهب الشافعي ومالك، وإنهاء الخلافة الفاطمية والخطابة للخليفة العباسي في بغداد[٦].

على أن البلاد الإسلامية التي كانت تواجه أخطار الغزو الصليبي لبلاد الشام لم تكن في مأمن من كيد من كانوا يتربصون بها من المغول على حدودها الشرقية

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص١١١.

(٢) نفسه، ص١٣٣.

(٣) نفسه، ص١٦٧.

(٤) العالم الإسلامي في العصر العباسي، مرجع سابق، ص ٦٣٣.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٥.

(٦) أحمد أمين، انظر ظهر الإسلام، ج٤، ص٩٧.

حين هبَّت عاصفتُهم من شرق آسيا، وواجهها الخوارزميون الذين حاولوا صدَّهم في بداية الأمر، فلم يُفلحوا في ذلك حين تمثل غزو المغول لبلاد المشرق الإسلامي بما وصف بأنه "أعظم كارثة حلت بالإنسانية"(١)، إذ دخلوا بغداد سنة ٦٥٦هـ، ودمروها بوحشية فظة، حتى وصلوا إلى عين جالوت بفلسطين حين استطاعت مصر أن توقفهم وتحطم عنفوانهم لأول مرة(٢).

تلك هي بعض ملامح الصورة العامة للحياة السياسية للعالم الإسلامي في أواخر العصر العباسي الثاني، وقبل سقوط بغداد على يد المغول.

وإذا كان الفخر الرازي قد عاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، وبضع سنوات من القرن السابع، فإنه يمكننا القول بأن الرازي قد عاش عصراً يموج بالأحداث السياسية والمذهبية الكثيرة المتعاقبة، بل قد عاش في وقت تزاحمت فيه النوائب والأخطار على الأمة الإسلامية، سواء ما كان من أمر الفتن وتعدد المذاهب، والانقسامات والحروب الداخلية، أو ما هو متعلق بأطماع القوى الخارجية من صليبيين ومغول، وبالتالي فقد عاش في عصر تزاحمت فيه التيارات الفكرية المختلفة التي لن نستطيع بحال أن ننكر أثرها في تفكيره بوجهيه النقلي والعقلي، مما حدا بالرازي أن يخوض معركة فكرية ضارية مع بعض خصومه، مرتكزاً في منطلقه على معارف واسعة نقلية وعقلية في تلك الأجواء السياسية والاجتماعية والثقافية المضطربة. ثم إنه يمكننا أيضاً أن نعلل تعاضد المنهجين النقلي والعقلي عنده بأنه استجابة ارتآها حتمية لظروف التمزق السياسي في عصره، وأن هذا التعاضد في النهجين يمكن أن نَعُده استجابة للجمع بين أهل الخلاف على مائدة فكرية واحدة؛ لتبقى وحدة المسلمين الفكرية قادرة على جمع كلمتهم رغم

---

(١) انظر: تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان، ص٣٧٥؛ وانظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير، ج٩، ص٣٤٢ وما بعدها.

(٢) العالم الإسلامي في العصر العباسي، مرجع سابق، ص ٦٣٥.

اختلافاتهم المذهبية والسياسية.

وفي ختام كلامنا عن ظروف العصر السياسية نستطيع ـ بصفة عامة ـ أن نقول: إن الأسباب النفسية التي مالت بالرازي إلى انتهاج منهج التوفيق بين ما يبدو في ظاهره متناقضاً، مما يدعو إلى إشعال نار الخلاف بين الفرق الإسلامية، تدل على وعي ثقافي والتزام إسلامي جدير بالاعتبار والتقدير، وذلك على الرغم من أن هذا الوعي ليس وعياً سياسياً خالصاً، فالرجل رغم كل ما قيل عنه وفيه، صاحب عقل مفتوح لكل الاتجاهات والآراء التي لا تتعارض مع الأصول. وهو من أجل ذلك صاحب قلب مفتوح لكل هذا الخلاف السياسي، مادام يجتمع في نهاية الأمر على كلمة الإسلام، ولا يصل إلى حد الحرب والمكيدة.

السمات الثقافية للعصر من خلال صور الصراع الفكري وانتشار المدارس وحركة التأليف والعناية بالكتب والمكتبات

وُصِفَ أدب هذا العصر ـ وهو العصر الذي حددناه بقرن من الزمان يسبق سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ ـ بأنه يمثل بداية عصر التخلف والانحطاط في مجالات الأدب والثقافة، كما صدرت بحقه مِن قِبَلِ بعض المؤرخين للأدب العربي أحكام عامة، لا تخرج في مدلولاتها عن نطاق هذا الوصف، وإن تنوعت النعوت وتعددت الاستدلالات، بما يترتب على ذلك ضرورة من ركود فكري لا يتحقق معه إبداع أو اجتهاد موفق يسمو بالمفكرين والمثقفين إلى مستوى الأصالة في نتاجهم الفكري. وعلى الرغم من ذلك فإن المتتبع لأدب هذا العصر سيقف على حقيقة هامة تدعو المرء إلى الوقوف عند هذا الحكم وقفة المتأمل؛ ليجد أن الحقيقة تتمثل في وجود صراعات فكرية حادة، وفي الإقبال الشديد على التأليف والأصالة في جميع فروع المعرفة، وفي حرص الكُتّاب على اقتناء الكتب والتسابق في الحصول عليها، وبذل الأموال الطائلة في سبيلها، خاصة إذا ما قارنّا بين هذا العصر الذي كان يموج بالمشكلات السياسية والاجتماعية، وبين ما سبقه من عصور تميزت إلى حد ما

بشيء من القوة والاستقرار، وازدهار بعض جوانب الحياة فيها.

ونود أن نشير هنا إلى ما قرره كثير من المؤرخين والباحثين من أن مفكري نهاية العصر العباسي قد عنوا كثيراً بتراث أسلافهم، فأقبلوا عليه يذيِّلونه ويشرحونه ويختصرونه، حتى عُدت هذه الأنواع من الأعمال الأدبية سمة أدب ذلك العصر. فقد وصفه أحد الباحثين بأنه (عصر اضمحلال) للأدب العربي[1]، ووصفه آخرون بأنه بداية (مرحلة ركود)[2] عرفها العالم الإسلامي ابتداءً من القرن السابع.

فلقد أبرز بروكلمان ـ وهو يؤرخ لما أسماه ـ "عصر ما بعد الفترة القديمة للأدب الإسلامي، من نحو سنة ٤٠٠هـ / ١٠١٠م إلى نحو سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م" أثر الأوضاع السياسية على الأدب والثقافة العامة، فقال: "إن تدهور الثقافة العامة كان مرتبطاً باضمحلال القوة السياسية للعباسيين". كما قال إنه: "قد قلَّ التحليق الفكري للعلماء الساعي إلى فتح آفاق جديدة للمعرفة تحت وطأة التوجيه الثقافي المتأثر باتجاهات القوة السياسية"[3].

أما أحمد أمين، فإنه يقول: "يكاد يكون العلم والأدب والفن قد انتهى في العالم العربي بانتهاء القرن الخامس. وربما وُجِدَ شيء في القرن السادس الهجري من الابتكار والتجديد، أما بعد ذلك من ابتداء القرن السابع إلى النهضة الحديثة فيكاد يكون ترديداً لما فات، وجمعاً لمفترق، أو تفريقاً لمجتمع إلا في القليل النادر"[4].

وينطلق الأستاذ أحمد أمين في تقريره هذا من القول بغيبة المنهج العقلي عن العالم الإسلامي ـ وهو يعني بذلك غياب الفلاسفة والمعتزلة ـ وبالتالي اتباع المنهج النقلي الذي "لا يُعدُّ للتجديد والابتكار، (في رأيه)، وإنما يعد لرواية الخلف عن السلف، وكلما تقدم الزمن زاد عبء السلف على أكتاف الخلف، فشل من

(١) كارل بركلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٥، ص١، ٢.

(٢) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٤٦.

(٣) بروكلمان، ج٥، ص١، ٢.

(٤) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص١٩١.

ابتكارهم"(١).

ويؤكد آخرون الأثر الكبير للظروف السياسية في هذا العصر في الحياة الاجتماعية والفكرية، بحيث يعد هدوء الفكر وخمود العقل أمراً طبيعياً في ظل الحروب والصراعات الحادة وما ينتج عنها من قتل وتخريب وفساد وقلاقل كان لها تأثير كبير في الحياة الاجتماعية والفكرية، ولكن تأثيرها في اللغة وآدابها لم تظهر نتائجه جلية إلا في العصر المغولي وما بعده(٢).

ومع أن بروكلمان في تاريخه للأدب العربي يشيد بازدهار العلوم المحضة، فإنه يبرز أيضاً إحدى السمات السلبية لثقافة ذلك العصر، حين يقول: "غير أنه لم يلبث أن غلب هنا كذلك نشاط الشرّاح وأصحاب المختصرات على نشاط المؤلفين"(٣).

وكان ممن سبقه إلى تقرير تلك السمات السلبية لثقافات ذلك العصر ابن خلدون في مقدمته؛ إذ أعرب عن ملاحظته تجاه شيوع مختصرات العلوم، وولع البعض بها في ذلك العصر، فعاب هذا النوع من المؤلفات بقوله: "ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والإنحاء في العلوم، يولعون بها ويدونون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ، وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، وصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعَسِراً على الفهم"(٤).

وأضاف ابن خلدون بأن مؤلفي هذه المختصرات ربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون للتفسير والبيان، فاختصروها تقريباً للحفظ كما فعل ابن الحاجب في الفقه، وابن مالك في العربية، والخونجي في المنطق وأمثالهم، وهو

---

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص١٩٢، ١٩٣.

(٢) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٤٦.

(٣) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٥، ص٤.

(٤) مقدمة ابن خلدون، المجلد الأول، ص٥٣٢.

فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل[١].

ومن خلال نقده لطريقة هؤلاء المؤلفين يقرر ابن خلدون أن اتجاهاتهم هذه قد أتت بنتائج عكسية حالت بين المتعلمين وبين التحصيل، فهم قد قصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين، فأركبوهم صعباً يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها[٢].

وإذا كان الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» يعلل هذا الركود الذي وصفه بأنه "حقيقة تاريخية"، فإنه يلفت الأنظار إلى حقيقة أخرى مؤداها أن الولادة لم تعقم عن ولادة المبتكر، ولكن غلبت على عقول من تلدهم التربية والظروف[٣]، ويعزو ذلك لأسباب خمسة تقوم على العوامل الرئيسية التالية[٤]:

(١) أن العنصر العربي الذي ينتج النتاج العربي قد اختفى تقريباً وغلب عليه العنصر الفارسي والتركي.

(٢) القضاء على المعتزلة، حاملي لواء النهضة الفكرية، والذين من أقوى مبادئهم القول بسلطان العقل، وبذلك حُرِمَ العالم الإسلامي المنهج العقلي.

(٣) هجوم التتار على العالم الإسلامي، والذي كان هجوماً مخرباً ومدمراً من قوم لم تُرَقِّهم الحضارة ولم تهذبْهم الثقافة، بما ترتب على ذلك من تخريب للحضارات.

(٤) ما انتشر بين المسلمين من عصبية مذهبية وطائفية.

(٥) ضعف هِمَّة العلماء؛ نتيجة ما حدث بالبلاد الإسلامية من خراب، مما أدى إلى إقفال باب الاجتهاد، وانحصار أملهم في المحافظة على القديم.

---

(١) مقدمة ابن خلدون، المجلد الأول، ص٥٣٢.

(٢) نفسه، ص٥٣٢.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص١٩٢.

(٤) نفسه، ص ١٩١-١٩٤.

وإذا كانت هذه الحقبة الزمنية قد وُصِفَتْ بأنها "مرحلة ركود"، فإننا نود أن نشير ـ وقبل أن نعرض لرأي بعض من قلّلوا من شأن هذا الحكم ـ إلى ضرورة عدم الإقلال من شأن اهتمام علماء المسلمين في القرن السابع بجمع المتفرق، أو تفريق المجتمع، والذي يعد استجابة من أولئك الباحثين والمفكرين لجمع فروع الثقافة الإسلامية، وصَوْنها عن عوامل الهدم والتخريب في عصر تعرضت فيه الثقافة الإسلامية لكل عوامل الفتك والتدمير الداخلية ممثلة في مظاهر التفكك السياسي والمذهبي، والخارجية ممثلة في هجمة التتار، وفي الحروب الصليبية ضد المقومات السياسية والثقافية للدولة الإسلامية، بالإضافة إلى ما يقرره الأستاذ أحمد أمين نفسه من أننا لا نُعدم وجود المجتهدين في هذا العصر ممن يعملون على استنباط المسائل من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، رغم تقيدهم بقواعد مذهب الإمام، كمحيي الدين بن عربي، وابن رشد، والقاضي عِياض(١).

ثم إننا نجد من بين المؤرخين للأدب العربي من يقلل من شأن هذا الحكم على ثقافة ذلك العصر، ويدفع عنها ما وصفه بظلمها، من هؤلاء الدكتور عمر فَرّوخ، حينما يؤرخ للأدب العربي من مطلع القرن الخامس الهجري إلى الفتح العثماني (٤٠٠ - ٩٤٣هـ / ١٠٠٩ - ١٥١٧م)، ويصف هذه المرحلة بأنها غنية جداً بأنواع الأدب، إذ يقول في مقدمة الجزء الثالث من كتابه « تاريخ الأدب العربي »: "هذه الفترة غنية جداً بأنواع الأدب ووجوهه، وبنتاج الحياة الثقافية، وإن كان الأسلوب العربي قد عانى في أثنائها مقادير متفاوتة من الركاكة"(٢). ثم يصف الدكتور عمر فَرّوخ الحكم القاسي الذي أثقل به كاهل أدب تلك الفترة بأنه خاطئ ظالم، حين يقول: "هذه الفترة ليست قليلة الشهرة فحسب، ولكنها مظلومة أيضاً، إذ يُسمى القسم الأخير منها (عصر الانحطاط) وهي تسمية فيها قليل من

---

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص٣١٢.

(٢) الدكتور عمر فرّوخ، تاريخ الأدب العربي، ج٣، ص٥.

الصواب، والحق، وكثير من الخطأ والباطل"[1].

وعند ذكره للخصائص الأدبية للنصف الثاني من القرن السادس الهجري ـ وهي الفترة التي عاشها الرازي ـ نجد الدكتور عمر فرّوخ يؤكد أنه بالرغم من عدم استطاعته أن يقول: إن شيئاً جديداً قد نشأ في المشرق سوى الموشح الذي جاء من الأندلس فنظم عليه ابن سناء الملك (م/٦٠٨هـ) نظماً رائقاً، ثم ألّف في أصوله وقواعده، وبالرغم من قلة العطاء في الشعر في تلك الفترة بحكم الاضطراب السياسي، والحروب التي من شأنها أن تصرف النفوس عن هذا الترف الذي يقتضي الاهتمام به استقراراً واطمئناناً، فقد كثر إنشاء المدارس في هذا العصر، وخصوصاً تلك المدارس التي تهتم بتعليم الدين وبخاصة الحديث، وكان لحفظ القرآن ودراسة الحديث رواتب تعطي للطلاب تشجيعاً لهم على طلب علوم الدين[2].

ويستطرد الدكتور عمر فرّوخ في ذكر الخصائص الأدبية للعصر، فيؤكد اتساع التأليف في علوم اللغة والأدب، من الصرف والنحو والبلاغة، ووضع المعاجم المختلفة، واتساع التأليف أيضاً في التاريخ والتراجم والبلدان (الجغرافية) والرحلات[3].

ثم إن هناك من يقرر امتياز هذا العصر بظاهرة تصنيف العلوم وشرحها كما هو عند أبي المظفر الأبيوردي، المتوفى سنة ٥٥٧هـ، وفخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ[4].

وبالرغم مما سبق أن وصف به بركلمان الأدب العربي والثقافة العامة في هذا العصر من اضمحلال وتدهور[5]، فإننا نراه يؤكد استمرار النشاط في المجالات العلمية الخالصة، مشيراً إلى أهمية أثر المدارس في ذلك، إذ يرى أن النشاط ظل

(١) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج٣، ص٥.

(٢) نفسه، ج٣، ص٣٥٤.

(٣) نفسه، ج٣، ص٣٥٤.

(٤) أحمد أمين، ظهور الإسلام، ج٤، ص١٩٦.

(٥) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٥، ص١.

ملحوظاً بصورة كبيرة في الميادين العلمية الخالصة منذ أن اعتنت الدولة بمدارسها، منذ القرن الخامس الهجري، فإن ظهور المدارس كان دفعة قوية(١).

وجدير بالذكر هنا نمو النزعة الصوفية عند بعض متصوفي هذا العصر؛ من مثل ابن عربي (المولود سنة ٥٦٠هـ)، وابن الفارض المولود سنة ٥٧٦هـ، حين ألفوا في ذلك كتباً ودواوين شعرية، ويعلل بعض مؤرخي المسلمين عدم تأثر هذا الاتجاه الصوفي بالأحداث التي ألَمَّت بالعالم الإسلامي بأن: "السبب في ذلك يرجع إلى أن التصوف لا يحتاج إلى عقل كبير وبحث كثير، بل هو بالقلب والشعور أعلق. لذلك كانت دائرته أوسع، ولأن الناس فقدوا الدنيا فتطلعوا إلى الآخرة، ويئسوا من العدالة الاجتماعية في الأرض فأمَّلوها في السماء "(٢).

على أنه بالرغم مما كان للظروف السياسية لعصر الرازي من آثار سلبية على النواحي الثقافية والاجتماعية نتيجة للعوامل السياسية والمذهبية، فقد زعم بعض الباحثين: "إن هذا العصر من الناحية العلمية يشبه عصر المأمون في النشاط والإنتاج"(٣)، وهو قول لا يخلو من مبالغة إذا أخذنا في الحسبان السمة الغالبة على العصر.

إذا كنا قد ألمحنا إلى بعض السمات الثقافية العامة لعصر الرازي كما يراها بعض المؤرخين والباحثين من قدامى ومحدثين، فإننا ندرك هنا الصعوبة في إبراز الصورة الدقيقة الواضحة لواقع الثقافة إذ ذاك، في موضع كهذا، ليس من شأنه التأريخ للثقافة والفكر الإسلامي لحقبة من الزمن، بقدر ما تقتصر الغاية فيه على إبراز سمات عامة، تقريباً إلى الواقع؛ ذلك أن " التأريخ الفكري مركب صعب، وطريق وعرة وملتوية "(٤).

---

(١) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٥، ص٤.

(٢) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص٢١٩.

(٣) محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص١.

(٤) الدكتور سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص٧.

لقد برزت ملامح الاختلاف في وجهتي النظر حول ما وصف به أدب هذا العصر من تدنٍ، وما استعرضناه من شواهد تدل على بعض أوجه الحركة الأدبية النشطة فيه، وهناك من يسوّغ هذا الاختلاف، بمعنى أن تعدد وجهات النظر لا تعني إلا أن "الحق متعدد الجوانب، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم بنظرته الموضوعية، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده (العبث) و (اللامعقول)"(١).

ولعل من الملائم هنا أن نشير ـ ونحن بصدد ثقافة العصر ـ إلى ما وصفت به ثقافة الرازي نفسه، على لسان أحد الباحثين، حين قال: "فلم ينبلج فجر القرن السادس إلا وللثقافة الإسلامية هيكل واضح المعالم، راسخ القواعد تتراص فيه المعارف الحكمية، والمعارف الدينية، وتشد فيه الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها، كما هو مذهب الأشعري، لا على أنها مسيطرة عليها كما كان مذهب المعتزلة، وأعان على ذلك جودة فهم الحكمة وحسن تنقيتها منذ تدفقت ينابيعها الصافية في كتب أبي علي بن سينا التي كان إشعاعها في مطلع فجر القرن الخامس(٢)، وكأن هذا التسلسل العجيب للأحداث، وهذه الحركة من الدفع والرد التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون، تأخذ في خِضَمِّها، على السواء، العرب والأعاجم كما يقول ابن عاشور، كانت تهيئةً لأن يطلع في منتصف القرن السادس " كوكب عربي في الأفق الأعجمي، يكون قطب الاهتداء الذي توجهت به الحركة الثقافية الإسلامية وجهتها الواضحة المطردة، وبلغت به الحكمة القرآنية أوجها الأعلى في أفلاك الحكمة الإنسانية العامة"(٣).

ويمكن أن نشير هنا إلى بعض الخصائص لبعض الجوانب المتعلقة بثقافة العصر، من خلال وجوه أربعة، هي:

---

(١) الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص٢٠٣.

(٢) محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص١٠٠.

(٣) نفسه، ص١٠٠.

أ- المدارس ومدى انتشارها في الأقاليم.

ب- حركة التأليف والعناية بالكتب والمكتبات.

ج- الحياة الاجتماعية.

د- التفسير في القرن السادس الهجري، (وقد خصص له الفصل الثالث من هذا الباب).

(أ) المدارس ومدى انتشارها في الأقاليم:

الحديث عن المدارس المستقلة في البلاد الإسلامية، يرتبط إلى حد كبير بذكر المدارس (النظامية) نسبة إلى الوزير، العالم، أبي علي الحسين بن علي بن إسحاق ابن العباس الطوسي، الملقب (نظام الملك)، (م - ٤٨٥هـ) لما كان لتلك المدارس النظامية من أثر فعال في الحياة العلمية والثقافية في الوطن الإسلامي.

فلقد كان نظام الملك نفسه محباً للعلم شغوفاً به ناصراً للسنة، ذُكِر أنه قرأ القرآن وله إحدى عشرة سنة، وأن والده قد شغله بالعلم والقراءات والتفقه على مذهب الشافعي، وسماع الحديث واللغة والنحو[١] حتى قاده شغفه بالعلم إلى تشجيع العلماء وتقريبهم منه، وبالتالي تطوير تلك المدارس وانتشارها.

وصف ابن خلكان مدى اهتمام نظام الملك بالعلماء، فذكر أن مجلسه كان عامراً بالفقهاء والصوفية[٢]، كان إذا قدم عليه إمام الحرمين أبو المعالي، وأبو القاسم القشيري،صاحب (الرسالة) بالغ في إكرامهما فأجلسهما في مسنده، وقد بنى المدارس والربط والمساجد في البلاد، "وهو أول من أنشأ المدارس فاقتدى به الناس، وشرع في عمارة مدرسته ببغداد سنة سبع وخمسين وأربعمائة"[٣].

وقد ذكر ابن السبكي في وصف نظام الملك بأنه مَلَكَ طائفة الفقهاء بإحسانه، وسلك في سبيل البر معهم سبيلاً لم يُعْهد قبل زمانه، هو أشهر من بنى لهم

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٤٠.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص١٢٨.

٣) نفسه، ج٢، ص١٢٩.

المدارس وشيَّد أركانها[١] وقال عنه أيضاً إنه: "أخذ في بناء المساجد، والمدارس والرباطات، وفعل أصناف المعروف بتنوع أقسامه، واختلاف أنواعه"[٢]. وكان نظام الملك شديد التعلق بالفقهاء والعلماء: "بحيث يقضي معهم غالب نهاره، فقيل له: إن هؤلاء شغلوك عن كثير من المصالح، فقال: هؤلاء جمال الدنيا والآخرة، ولو أجلستهم على رأسي لما استكثرت ذلك"[٣].

والجدير بالذكر، أن للصراع المذهبي والفكري أثرهما البارز في تأسيس المدارس وفي الدراسة والتدريس بها، فلكل مذهب مدارسه التي يحاول عن طريقها نشر تعاليمه وتشجيع كبار العلماء على اعتناقها، ليستطيعوا التدريس في مدارس المذاهب الخاصة، وكان من ذلك اتجاه نظام الملك لنشر المدارس النظامية التي أسهمت في انتشار المذهب الشافعي، وقصر أمر القبول فيها على كون الملتحق بها شافعياً، سواء على مستوى الطالب أو المدرس. وقد قال أبو البقاء العكبري ـ وكان حنبلي المذهب ـ جاء إليَّ جماعة من الشافعية، فقالوا: انتقل إلى مذهبنا ونعطيك تدريس النحو واللغة بالنظامية، فأقسمت وقلت: لو أقمتموني وصببتم عليَّ الذهب حتى أتوارى ما رجعت عن مذهبي[٤].

وقد ذكر عنه أنه كان يشجع مذهب الأشعري من حيث نزعة التوفيق بين منهج المعتزلة الكلامي وبين تفكير أهل السنّة[٥].

وفي الوقت الذي يقول فيه ابن خلكان بأن نظام الملك أول من أنشأ المدارس فاقتدى به الناس[٦]، ويضعف من هذا القول آخرون[٧] فإننا في الوقت نفسه

(١) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٤، ص٣٠٩.

(٢) نفسه، ص٣١٢.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٤٠.

(٤) مزهر عبد السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص٣٦.

(٥) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٢٧٥.

(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص١٢٩.

(٧) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٤، ص٣١٤.

لا يهمنا هنا مدى تقرير نسبة أول تلك المدارس لنظام الملك من عدمه، بقدر ما يهمنا الإشارة إلى أثر المدارس المنسوبة إليه في النهضة التعليمية في البلاد الإسلامية، وما نسب إلى نظام الملك من نهضة تعليمية لم تتوقف قط، ممثلة (بالنظام الذي وضع لتعليم المسلمين في جميع البقاع)[١]، وممثلاً بتلك "الشبكة من المدارس التي انتشرت في القرى والثغور والمدن"[٢].

فإذا كان نظام الملك قد عاش في القرن الخامس (م - ٤٨٥هـ) فإن ما تجب الإحاطة به أن تلك المدارس التي انتشرت في أرجاء واسعة من البلاد الإسلامية، تحمل اسم (النظامية)، بشكل متميز عما سبقها، وبدعم مادي ومعنوي من نظام الملك قد أسهمت إسهاماً كبيراً في نشر أسباب المعرفة ودعم الثقافة العربية الإسلامية، بل والعالمية، وقُدر لكثير منها الاستمرار في تأدية رسالتها حتى مطلع القرن التاسع الهجري[٣]. وكان من مشاهير المدرِّسين في تلك المدارس، الإمام أبو حامد الغزالي (م - سنة ٥٠٥هـ) الذي كان يُدَرِّس بالنظامية بمدينة مرو[٤]، وأبو سعيد أحمد بن أبي بكر (م - سنة ٥٥١هـ) وكان يدرِّس بالنظامية بأصفهان[٥]، ويوسف الدمشقي (م - سنة ٥٦٣هـ) وكان يدرِّس بالنظامية بخوزستان[٦]، وأبو البركات الأنباري (م - سنة ٥٦٣هـ) وكان يدرِّس بالنظامية ببغداد[٧]، ومجد الدين أبو علي يحيى بن الربيع (م - سنة ٦٠٦هـ) وكان يدرِّس بالنظامية ببغداد[٨]،

(١) الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص٣٥٨.

(٢) نفسه، ص٣٥٨.

(٣) نفسه، ص٣٥٨.

(٤) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٦، ص١٩١.

(٥) الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص٣٥٨.

(٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٩٨.

(٧) نفسه، ص١٥٥.

(٨) طبقات الشافعية، ج٨، ص٣٩٣، وابن الأثير، ج٩، ص٣٠٢.

وأبو المناقب الزنجاني (م – سنة ٦٥٦هـ) وكان يدرِّس بالنظامية ببغداد أيضاً[١].

وكان لهؤلاء وغيرهم آثارهم الواضحة في شحذ أفكار تلامذتهم الذين انتشرت ثقافاتهم في العالم الإسلامي على تباعد أمصاره. ولعل أقوى هؤلاء أثراً على الفكر الإسلامي الإمام أبو حامد الغزالي الذي اغترف من ينابيع الثقافة الإسلامية الصافية، ومن غيرها حتى بلغ من الثقافة ما بلغه، كمفكر وفيلسوف ومتكلم وفقيه، ما تزال آثاره الفكرية خالدة لا على مستوى عالمنا الإسلامي فحسب بل على المستوى العالمي، من خلال مؤلفاته الفلسفية التي من أبرزها كتابه (مقاصد الفلاسفة)، فهو الذي أعرب أنه قد وقف على منتهى علم الفلسفة، وتفقد غوائله وأغواره[٢]، فلم يجد غير تخبط الفلاسفة وتناقض منهجهم ودعاوى عريضة لاكتشاف الحقيقة لا تكاد تثبت عند التحقق، ومع ذلك فهو الذي أعرب عن إيمانه بالمنطق بوصفه قانوناً "يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما"[٣]، وحث من خلال كتابه «معيار العلم» في فن المنطق على حُسن استعمال الفكر والنظر[٤].

وإذا كانت نشأة المدارس النظامية قد جاءت "مرتبطة بالدعوة المضادة للدعوة الشيعية"[٥] في بيئة سادها جو الصراع المذهبي العنيف في المسائل الدينية، فإن المتتبع للحركة التعليمية في ذلك العصر يقف على حقائق مهمة يتبين من خلالها وجود أعداد كبيرة من المدارس، خلاف المدارس النظامية، وبمواقع مختلفة من البلاد الإسلامية. وليس القصد هنا حصرها، بل حصول بعض التصور عن أماكن

---

(١) تاريخ التربية الإسلامية، ص٣٦٨.

لمزيد من التفاصيل عن مدرِّسي المدارس النظامية؛ انظر: تاريخ التربية الإسلامية للدكتور أحمد شلبي، ص٢٤٩، ٢٥٠.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١٧.

(٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص٦.

(٤) الغزالي، معيار العلم، ص١٠.

(٥) العالم الإسلامي في العصر العباسي، مرجع سابق، ص ٦٠٨.

النشاط العلمي بمختلف أهدافه واختصاصاته، فمما لا شك فيه أن المدارس الموجودة في هذا العصر على مختلف مذاهبها وأشكالها ومسمياتها إنما كانت انعكاساً حقيقياً للواقع الفكري إذ ذاك، وما ينتابه من عوامل التنازع المتمثلة في الاتجاهات النقلية والعقلية الموغلة في الدعوة إلى المذهب من أهل الظاهر والباطن. ولا نستطيع أن نَسِمَ تلك المدارس بسمة تتعارض مع هذا الحكم؛ ذلك أن الصراع بين الفرق والتيارات في العالم الإسلامي ربما بدا أقوى منه بينها وبين أصحاب الأديان الأخرى في ذلك الوقت؛ "فلم يحدث أن جرَّد المسلمون سيوفهم ضد أصحاب الأديان الأخرى كي يُدخلوهم في الإسلام، على حين امتلأت صفحات تاريخهم، وكذلك سنواته بالصراعات المسلحة بين الفرَق والأحزاب والتيارات التي توزعت واستقطبت المسلمين"[١]، على أن ذلك لم يكن في جوهر الأمر إلا تعبيراً عن تيارات ثقافية متعارضة الأصول والمقاصد الاقتصادية.

ولقد كان من المدارس الموجودة آنذاك مدرسة (الكمالية) بدار الخليفة ببغداد[٢]، و(الأتابكية) بالموصل[٣]، و (المجاهدية) و(الغورية) في الشام[٤] و(الصلاحية، والجاروخية، والعمادية، والدماعية) في القدس[٥]، ومدرسة تقي الدين شاهنشاه ابن أيوب، التي يقال لها (منازل العز)[٦] بمصر، والمدرسة (الثقفية) و (المستنصرية)[٧]، و (الحسامية) بالشام[٨]، وقد يصحب افتتاح مدرسة ما إقامة احتفال بتلك المناسبة يُدعى إليها القضاة والعلماء والأعيان[٩].

(١) محمد عمارة، العرب والتحدي، ص٨٤.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٧٢.

(٣) نفسه، ص٢٣.

(٤) نفسه، ص٧١ الحاشية.

(٥) نفسه، ص ٢٥١ الحاشية.

(٦) نفسه، ص٢٥١ الحاشية.

(٧) نفسه، ص٣٥٨.

(٨) نفسه، ص٣٢٩.

(٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٦.

ولما كانت بعض المدارس تنشأ لغرض خدمة المذهب، كان من تلك المدارس التي عنيت بالانتصار للمذهب، مدرسة (الحنابلة) في بغداد[١]، ومدارس الشافعية بمصر والشام وبغداد وحلب وغيرها، ومدرسة الصندلية والحنفية في نيسابور[٢]، إلى غير ذلك من المدارس الأخرى.

وقد توجد بالمدينة الواحدة أكثر من مدرسة لأكثر من مذهب بما يتبعها من خزائن كتب، إذ كان يؤخذ من أخبار فتنة نيسابور عام ٥٥٦ هـ، أن ثماني مدارس للحنفية وسبع عشرة مدرسة للشافعية، كانت قد أحرقت بنيسابور نفسها[٣].

وكان غالبية المدرِّسين الذين يدرِّسون بتلك المدارس ممن كانوا يتمتعون بثقافات عالية وعلوم متعدد ومتخصصة، كما أن تَمَكُّنَ المدرس من أكثر من علم أصبح سمة مميزة لمدرِّس ذلك العصر، كمحمد بن واثق بن علي بن الفضل بن هبة الله، قاضي القضاة، ومحيي الدين أبو عبد الله بن فضلان البغدادي الذي كان مدرساً بالمستنصرية والنظامية، وكان عارفاً بالمذهب والخلاف والأصول والمنطق، ومعروفاً بحسن المناظرة[٤]، و"كأبي القاسم بن عبد الرحمن، محمد بن أحمد بن حمدان الطبي المعروف بالصائن، أحد المعيدين بالنظامية، ودرَّس بالمثقفية، وكان عارفاً بالمذهب والفرائض والحساب"[٥].

ويتبيَّن لمتتبع أحوال تلك المدارس أن وظائف المدرسين ذات مسميات متدرجة وفقاً لطبيعة أعمالهم ومستوى كل منهم ومكانته في تلك المدارس، إذ نجد من بين تلك المسميات: الناظر[٦]، والشيخ، والمدرس، والمعيد، كما يُعَيَّن للمدرسة من يقوم على خدمتها من بوابين وفراشين[٧].

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٩٤، ١٣٥.

(٢) نفسه، ص٦٠.

(٣) نفسه، ج٩، ص٧٤.

(٤) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص١٠٧، ١٠٨.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٣٧٨.

(٦) نفسه، ص٨٠ – ٣٧٨، ٧٢.

(٧) نفسه، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

وكان هناك المدارس التي تأخذ بالنظام الداخلي من حيث إسكان الدارسين وإطعامهم[1]، ويعين لهذا النوع من المدارس (الطبِّيخ) الذي يقوم بتجهيز الطعام[2].

ومن المعروف أن كثيراً من هذه المدارس كانت تنشأ من قبل الخلفاء والسلاطين والوزراء والعلماء والموسرين[3]، ويوقف لها أملاك للإنفاق عليها، وتمكينها من استمرار أداء رسالتها[4]، كما تكرر حدوث دفن الواقفين لبعض تلك المدارس عند موتهم بجانبها[5].

على أن التعليم في ذلك العصر لم يكن وقفاً على تلك المدارس، بل كان للمسجد رسالته الغنية عن البيان في مجالي التعليم والتثقيف، وكان في بعض المساجد كتب موقوفة[6]، بالإضافة لكونها في نفس الوقت محكمة للتقاضي.

وتبعاً لتنوع العلوم تنوعت حلقات الدروس، حتى كان المسجد أهم معهد للثقافة في الإسلام[7]، وكان من تلك العلوم التي نشأت في حلقة المسجد علوم المباحث الكلامية ذاتها[8].

وإلى جانب المدارس والمساجد كانت هناك مجالس المناظرة التي كانت سبباً من أهم أسباب الرقي العلمي، وحفز العلماء للبحث والنظر، وحملهم على الجد في تصفية المسائل. ومثل هذه المجالس كانت تعقد في قصور الخلفاء بين العلماء في الفقه والنحو والصرف واللغة والمسائل الدينية الأخرى، فترتب على ذلك شحذ عقول المفكرين، على تعدد الدوافع عند المناظِر، سواء كانت رغبته مِنَحُ الخلفاء أو

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص ٣٧.

(٢) نفسه، ص٢٣٩، ٢٤٠.

(٣) نفسه، ص٩٣، ٩٤، ١١٠، ٢٢٩، ١٢٥، ٢٣.

(٤) نفسه، ص١٢٢، ٢٩١.

(٥) نفسه، ص٢٣، ٧١، ٩٤، ٢٥٠.

(٦) نفسه، ص٣٧٨.

(٧) نفسه، ص٢٣، ٥٤.

(٨) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص٥٢.

دفاعاً عن المذهب، أو الحظوة عند العامة، أو وصولاً إلى الحقيقة كما نجد عند الرازي في مناظراته[١].

ولم يكن للتعليم مراحل معينة، وإنما كانت تبتدئ هذه المرحلة بالكتّاب أو المعلمين الخاصين، وتنتهي بأن تكون لها حلقة في المسجد[٢]، حيث تتعدد الحلقات بتعدد العلوم من فقه وحديث ورواية أخبار أو نحو أو شعر، فالمتعلم حرٌّ في أن يتجه إلى أي حلقة، وأن يستمع إلى أي شيخ، فإذا أتم على شيخ انتقل إلى عِلْم آخر أو شيخ آخر، بل إنه قد يرغب في أن يتخصص في علم الكلام، فينصحه ناصح أن يكون فقيهاً فيفعل[٣].

على أن منهج التعليم للمتعلم مرتهن بالغرض الذي يرمي إليه المتعلم، وهذا أمر طبيعي، فمنهج من أعدَّ نفسه ليكون كاتباً هو بالضرورة غير منهج من أراد أن يكون محدِّثاً، وكلاهما غير من أراد أن يكون طبيباً أو فيلسوفاً[٤]، فكلٌّ من هؤلاء يحضر مجلساً خاصاً أو حلقة معينة لاستكمال تخصصه في موضوعه بحسب ما تقتضي ظروف العصر والتقاليد العلمية فيه.

(ب) حركة التأليف والعناية بالكتب والمكتبات:

ليس من غرضنا هنا حصر المؤلفين ومؤلفاتهم، ومع ذلك فإننا سنلمح إلى بعض من أولئك الذين أسهموا في حمل مشعل المسيرة التعليمية والثقافية في البلاد الإسلامية في ذلك العصر، رغم ما كان ينتاب البلاد إذ ذاك من ظروف صعبة كان لابد لها أن تترك أثرها السلبي في حياة أبناء الأمة الإسلامية.

فلقد كان من مشاهير المؤلفين في هذا العصر: العماد الكاتب الأصفهاني (م.

---

(١) ابن الأثير، ج٩، ص٢٤٧.

(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص٦٦.

(٣) نفسه، ج٢، ص٦٧.

(٤) نفسه، ج٢، ص٦٩.

سنة ٥٩٧هـ) والذي كان من مؤلفاته[١] «البرق الشامي»[٢] في سبع مجلدات، و«الفتح القسي في الفتح القدسي»[٣]، و«العقبى والعتبى»[٤]، و«خريدة القصر وجريدة العصر»[٥]، وكان من مشاهيرهم أيضاً: فخر الدين الرازي، الذي عُرِف من خلال مؤلفاته الشهيرة والتي كان من أهمها وأبرزها تفسيره الكبير، وسيرد ذكرها في الفصل الثاني من هذا الكتاب، إن شاء الله.

وقد كان من أولئك الأعلام أيضاً السكاكي (م – ٦٢٦هـ/١٢٢٩م) وقد عُرِف ببراعته في فنون شتى من الفقه وعلم الكلام، واللغة والنحو الأدب، والشعر، وفي المعاني والبيان خاصة، وفي التصنيف[٦]. ومن أهم مؤلفاته (مفتاح العلوم) الذي وصفه ابن خلدون بأن السكاكي مَخَّضَ زُبدة علم البيان فيه بتهذيب مسائله وترتيب أبوابه[٧].

وقد عُدَّ أبو الفرج بن الجوزي من أكثر الناس تأليفاً في هذا العصر، إذ صنَّف في فنون عديدة منها: "زاد المسير في علم التفسير" في أربعة أجزاء، و"المنتظم في التاريخ"، و"الموضوعات" في أربعة أجزاء، ذكر فيها كل حديث موضوع. وقد قال عنه ابن خلكان: إن كتبه أكثر من أن تعد[٨].

وبخلاف من عُرِفُوا باهتماماتهم الأدبية والثقافية والفكرية، فإنه قد عرف في

(١) الدكتور عمر فرّوخ، تاريخ الأدب العربي، ج٣، ص٤١٧.

(٢) هو مجموع تاريخ بدأ فيه بذكر نفسه، وصور انتقاله من العراق إلى الشام، وذكر فيه شيئاً عن الفتوحات الإسلامية بالشام ويعد من الكتب الممتعة.

(٣) ضمنه كيفية فتح بيت المقدس.

(٤) أرَّخ في هذا الكتاب للأحداث التي كانت بعد وفاة صلاح الدين إلى ٥٩٢هـ.

(٥) انظر: تاريخ الأدب العربي، للدكتور عمر فرّوخ، ج٣، ص٤٨٤ – ٤٨٥.

(٦) مقدمة ابن خلدون، ص٥٥٢.

(٧) نفسه، ص٥٢.

(٨) وفيات الأعيان لابن خلّكان، الجزء ٣، ص١٤٠ – ١٤١؛ وابن الأثير، ج٩، ص٢٥٥؛ والشعر العراقي في القرن السادس الهجري.

هذا العصر أيضاً علماء كان لهم أثر في تقدم العلوم الأخرى المختلفة لا في نطاق العالم الإسلامي فحسب، بل على مستوى العالم كله، كابن البيطار (م - سنة ٦٤٦هـ) الذي كان يُعد إمام النباتيين وعلماء الأعشاب، ومن أشهر مؤلفاته كتاب "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية"، وكتاب "المغني في الأدوية المفردة في العقاقير"[١].

كما عُرِفَ منهم السموأل المغربي (م - ٥٧٠هـ/ ١١٧٥م) وهو رياضي وطبيب، وكان من أشهر مؤلفاته في الرياضيات كتاب «الباهر في الجبر»[٢]. وكان منهم أيضاً التيفاشي (م- سنة ٦٥١هـ) حيث اهتم بالبحث في المعادن والأحجار، ومن أشهر مؤلفاته كتاب «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار»[٣]. وابن النفيس (م- سنة ٦٠٧هـ) والذي عُدَّ من مؤلفاته الطبية «الشامل في الطب» وهو موسوعة في ثمانين جزءاً، وكتاب عن الرمد «المهذب في الكحول»[٤].

وتجدر الإشارة هنا إلى ما يتعلق بالمدارس الفكرية التي اصطبغت بها تآليف بعض مفكري هذا العصر، وخصوصاً ما يتعلق بالاتجاهات التي اعتمدت عليها مدارس تفسير القرآن الكريم، ذلك أنه قد عُدَّ من أبرزها ما كان في وجوه الاختلاف بين السنية والمعتزلة، وذلك حين نازع السنِّيون بطريقتهم السنية الكلامية ـ ممثلين في (مفاتيح الغيب)، لفخر الدين الرازي ـ خصومهم من المعتزلة ـ ممثلين في تفسير (الكشاف) للزمخشري، الذي ألَّفه انتصاراً للمذهب الاعتزالي ـ مما ألهب شعور المنتصرين لأي من المدرستين، كما سيتبين لنا في مبحث التفسير في القرن السادس الهجري.

ولقد كان من أمر اقتناء الكتب وكثرة الإنفاق المالي في سبيل شرائها ما يقودنا إلى إدراك مدى الاهتمام البالغ بها عند أدباء العصر وعلمائه، فقد ذُكِرَ أن

---

(١) الدكتور عبد الحليم منتصر، انظر: تاريخ العلوم ودور العلماء العرب في تقدمه، ص١٩٠.

(٢) نفسه، ص٢٣٣.

(٣) نفسه، ص٢٣٨.

(٤) نفسه، ص٢٤٦.

ابن الخشاب (م- سنة ٥٦٧هـ)، "كان مولعاً بالكتب حتى إنه لم يمت أحد من أهل العلم وأصحاب الحديث إلا وكان يشتري كتبه كلها، بل إنه باع داره ليشتري بثمنها كتباً حينما وجد أن ما معه من نقود لا يكفي"(١)، وأن ابن الدهان (م - سنة ٥٦٩هـ) حين غرقت كتبه أشاروا عليه أن يبخرها ويصلح ما يمكن منها، فبخرها باللادن ولازم ذلك إلى أن بخرها بأكثر من ثلاثين رطلاً لادناً، فطلع ذلك إلى رأسه وعينيه، فأحدث له العمى وكُفَّ بصره، على ما تقول الروايات(٢).

أما الطبيب النصراني، مسيحي بن أبي البقاء (م - سنة ٦٠٨هـ) فقد بلغ حبه للكتب أنه إذا كان إذا وقعت في يده نسخة من كتاب، وخشي المزايدة فيه، يخرمه لينقص قيمته ويبتاعه، واشتهر هذا عنه، "ورموه بقلة الدين لأجل ذلك، وبهذه الطريقة استطاع أن يجمع كتباً ليس إلى حصرها سبيل"(٣).

وإلى جانب الاهتمام بالمكتبات الخاصة نجد أن هناك اهتماماً بالغاً أيضاً بالمكتبات العامة، أو ما يمكن أن يسمى بهذا الاسم في ذلك العصر، سواء في خزائن الكتب الملحقة في المدارس أو الربط أو المكتبات العامة. فقد ذُكرَ أن الخليفة الناصر لدين الله قد أَمَرَ بعمارة خزانة الكتب بالمدرسة النظامية ببغداد ونقل إليها من الكتب النفيسة ألوفاً لا يوجد مثلها(٤). كما أن الخليفة عندما فرغ من عمارة الرباط الذي تم إنشاؤه عام ٥٨٩هـ، غربي نهر دجلة، نقل إليه كتباً كثيرة من أحسن الكتب(٥).

وكان من مظاهر تلك الحركة الثقافية في ذلك العصر ما كان يتعلق بالكتب من بيعها وشرائها ونسخها وتجليدها، مما كان يشغل حيزاً من حياة الناس الاقتصادية

(١) الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص٣١ للدكتور مزهر عبد السوداني.

(٢) نفسه، ص٣١؛ وانظر: وفيات الأعيان، ج٣، ص١٠٢.

(٣) الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص٣١، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٠٣.

(٤) ابن الأثير، ج٩، ص٢٢٩.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٢٢٩.

والمعيشية، فقد كان للكتب سوق تباع فيه كما تباع بقية البضائع، ويقع سوق الكتب هذا بباب بدر ببغداد الشرقية كما يقول الصفدي[١].

ولقد عُدَّ من المهتمين بالكتب، أبو المعالي الحضيري (م - سنة ٥٦٠هـ) الذي اشتهر في بغداد بـ "دلال الكتب" ووصفه ابن خلكان بأنه كانت لديه معارف وله نظم جيد، وكان مطلعاً على أشعار الناس وأحوالهم[٢].

كما اشتهر جماعة بجودة الخط والنسخ، حتى عُرف بعضهم بـ "الناسخ"؛ لأنه كان يعيش من نسخ الكتب، كما هو معروف عن صدقة بن الحسين المتوفى سنة ٥٧٣هـ، وكما هو معروف عن أبي الحسن بن علي بن عبدالرحيم المعروف بابن العصار اللغوي المتوفى سنة ٥٧٦هـ، الذي وصفه ابن خلكان بأنه كان من الأدباء المشاهير "كتب بخطه الكثير من كتب الأدب وشعر العرب.. والناس يتنافسون في خطه، ويغالون به"[٣].

وإذا كانت هذه هي حال بعض من اهتموا بالجوانب الثقافية والفكرية في عصر تزاحمت فيه الحروب والفتن، وفي جو مليء بعوامل القلق المختلفة، فإننا يمكن أن نتصور مدى العطاء الفكري الذي يمكن أن يكون فيما لو ساد العصر جو من الاستقرار السياسي، والأمن الاجتماعي.

وفي مناسبة ذكر بعض الجوانب الثقافية للعصر يبرز أمامنا أمر تدعو الضرورة للإشارة إليه أيضاً، وهو دور الحكام من خلفاء ووزراء وغيرهم في دعم الحركة العلمية والثقافية، وتشجيع العلماء والفقهاء في مواطن شتى من البلاد الإسلامية الأمر الذي كان له أثره الإيجابي الذي لا يخفى تجاه دعم العلماء وتطوير العلوم.

---

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٢، ص١١٩؛ وانظر: الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص ٣٢.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٦٦.

(٣) نفسه، ج٣، ص٣٣٨؛ وانظر: مزهر عبد السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص٣٢.

فلقد ذُكر أن نور الدين محمود زنكي (م – سنة ٥٦٩هـ) بوصفه صاحب أقوى مملكة قامت على أنقاض السلاجقة قد أشيد به، ليس فقط بطلاً من أبطال المسلمين في حروبهم ضد الصليبيين؛ بل لأنه قد استطاع أن يضم إلى سمعته الحربية مكانة مرموقة أخرى بوصفه مصلحاً اجتماعياً كبيراً، وكان من أبرز إصلاحاته في هذا المجال رعايته لشئون العلم، "فلقد أعد مملكته لتواصل حركة النشاط الذي بدأه نظام الملك، أو لتتلقى عن العراق وخراسان ما ضعفتا عن حمله بعد انهيار السلاجقة، ومن هنا جاءت أهمية الدور الذي قام به نور الدين، فهو لم يكن راعياً للعلم فقط، وإنما كان مشرفاً على نهضته وحامياً لها حتى أسلمها إلى خَلَفه صلاح الدين"(١).

وكان صلاح الدين الأيوبي الذي تلقى غرس النهضة من سلفه، فسار على سنته في تشجيع العلم والعلماء، ينفق الأموال الطائلة في سبيل العلم، حتى ذكر أنه كان يقول للجنوشاتي، المشرف على إحدى مدارسه: زد احتفالاً وتأنقاً وعلينا القيام بمئونة ذلك(٢). ولا غرو أن يشجع صلاح الدين وأسلافه العلم والعلماء، فهم أول من يدرك أن الصراع بين الأمة الإسلامية وأعدائها من مغول وصليبيين إنما هو صراع حضارات ومعارف، بالإضافة إلى معرفتهم ما يعيشه المسلمون أنفسهم داخل البلدان الإسلامية الواسعة الأرجاء حين وجد المسلمون أنفسهم في محيط من المتدينين بكل ديانات السماء والأرض، يخوضون صراعاً فكرياً قاسياً ضد مؤسسات كهنوتية وتيارات لاهوتية ذات تراث عريق في الجدل الفكري والصراعات الدينية، وهي كلها مسلحة بما هو أكثر من (اللاهوت) وعلومه، مسلحة بحكمة القدماء ومنطق أرسطو وفلسفة اليونان(٣).

وفيما يتعلق بالكتب ذاتها، فقد لقيت أيضاً عناية كبرى من قِبَلِ بعض الحكام،

(١) الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص٣٥٦.

(٢) نفسه، ص٣٥٧.

(٣) الدكتور محمد عمارة؛ انظر: العرب والتحدي، ص٨٧.

فقد أورد ابن الأثير أن الخليفة الناصر لدين الله أمر بعمارة خزانة للكتب في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٥٨٩هـ، ونقل إليها كتباً نفيسة[١]، حسنة مثمنة[٢] . . . وأن الوزير نظام الملك مسعود بن علي وزير خوارزم شاه تكش، حينما بنى مدرسة بخوارزم وجامعاً سنة ٥٩٦هـ، جعل فيها خزانة كتب[٣].

وكان للعلماء مكانتهم عند بعض الحكام، يدعونهم لمجالسهم ويسمعون منهم، ويتعظون بمواعظهم، وكان من ذلك ما حُكي عن شهاب الدين الغوري صاحب غزنة أنه كان يحضر العلماء بحضرته، فيتكلمون في المسائل الفقهية وغيرها، وكان فخر الدين الرازي يعظ في داره. ويحكى أنه حضر يوماً فوعظ وقال في آخر كلامه: يا سلطان، لا سلطانك يبقى، ولا تلبيس الرازي، وأن مردنا إلى الله، فبكى شهاب الدين حتى رحمه الناس لكثرة بكائه[٤].

كما كان الحكام يعتمدون على العلماء بما يوكِّلونه إليهم من أمور ذات صبغة هامة، واستعمالهم رسلاً لملوك الدول الأخرى وحكامها[٥].

(جـ) الحياة الاجتماعية:

تمثل البنية الاجتماعية لأي مجتمع في أي عصر انعكاساً حقيقياً لمقومات حياة الناس من وجوه متعددة؛ منها السياسية والاقتصادية، والثقافية، والمذهبية؛ فالحياة الاجتماعية ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأفراد وآثارهم، وإنما هي فضلاً عن ذلك، موجود معنوي مؤلف من الأفكار والآراء، والاعتقادات والعواطف المشتركة[٦].

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٢٢٩.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٦.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٢٥٠.

(٤) نفسه، ص٢٧٤.

(٥) نفسه، ص٢٢٥.

(٦) انظر: الدكتور جميل صليبا، كتاب (علم النفس)، ص١٠٠.

ومن هنا فلن نستطيع أن نفصل بين سمة الحياة الاجتماعية لهذا العصر، مدار البحث، وبين المقومات التي تعتمد عليها.

وإذا كُنَّا قد ألمحنا في أول هذا الفصل إلى ما يتعلق بالجانب السياسي وألحقناه بما يتعلق بالجانب الثقافي، وهما يمثلان وجهين من وجوه حياة المجتمع في المشرق الإسلامي، فإننا سنقتصر هنا على الإشارة لبعض الصور للجانب الاجتماعي المتعلق بالفكر؛ لتكوين فكرة عامة عن الوضع الاجتماعي السائد وما يدل عليه من مضامين ثقافية وفكرية.

لقد عاش الرازي نفسه في بيئة تموج بعوامل التطاحن الفكري، بل عاش في مدينة الري نفسها التي كانت بالإضافة إلى كونها ذات طبقات اجتماعية ثلاث ـ تتمثل في رجال الدين والمحاربين والمزارعين ـ[١]، قد توافرت فيها أيضاً أسباب العصبيات في مسائل الدين، مما عرَّضها للخراب الناتج عن تلك الفتن التي كانت بين الشيعة وأهل السنّة عام ٥٨٢هـ[٢]، وفي هذه المدينة كانت تتصارع المذاهب الثلاثة: الحنفية، والشافعية، والشيعية، حين قضى الشافعية والحنفية على الشيعة، الذين كانوا يمثلون نصف سكان المدينة، ثم انتهى الأمر أخيراً إلى انتصار الشافعية على الحنفية[٣].

عانى عصر الرازي بصفة عامة اضطراب الأحوال السياسية سواء ما كان من أثر ضعف الخلافة الذي أدى إلى التناحر الداخلي بين الحكام والسلاطين داخل البلاد الإسلامية ذاتها من أجل السلطة ومد النفوذ، أو ما كان من أمر الحروب الصليبية وتحفز المغول، كما عانى كثيراً من تنافس أصحاب المذاهب والطوائف الكثيرة وتناحرهم. فالناظر إلى تعدد المذاهب إذ ذاك[٤] والمطلع على ما ضاق به صدر

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ج١، ص٣٨٥، مادة (ريّ).

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص١٧٤.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، ج١٠، ص٢٨٩، ٢٩٠، مادة (ريّ)

(٤) انظر: ابن السبكي،طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٢، ٨٣.

الرازي من المشادات الفكرية في عصره[١]، يدرك الحالة الخطيرة التي آلت إليها حالة الأمة الإسلامية في ذاك العصر.

ولم يكن بمستغرب أن تتعدد الفرق والمذاهب بعد توفر البيئة الملائمة لظهورها، إذ إنه لما انتشر الإسلام كان انتشاره في الرقعة التي جمعت العديد من أسباب الخلاف، وشهدت بينها مجالس المناظرة ومصارع النزاع والقتال. وكانت الفلسفة الإغريقية ـ وهي أشهر الأسلحة التي كان يعتمد عليها بعض أصحاب المذاهب في مواجهة بعضهم البعض ـ قد بلغت أوجها في آسيا الغربية ومدرسة الإسكندرية، وترددت أقاويلها ومناقضاتها ما بين مصر وسوريا والعراق، وأطراف البلاد الفارسية، حيث يتصدى للتعليم أطباء النساطرة ومعهم كتب الإغريق في الحكمة والتصوف، والمنطق والجدل، وأشباه هذه الموضوعات، "فلم يبق سبب من الأسباب التي تنشئ الفرق والمذاهب إلا وقد تهيأ للظهور من جميع نواحيه عند قيام الإسلام"[٢].

في مثل تلك الظروف السياسية بالغة السوء التي أشرنا إليها، وفي خضم الصراعات المذهبية الشديدة التي مثَّلت قضية النقل والعقل فيها إحدى السمات البارزة لعودة التيار الفلسفي في ذلك العصر، عاش الرازي، ولم يكن بمنأى عن أحداث مجتمعه المتلاحقة، فقد مَكَّنَهُ انصهاره في مجتمعه، بل مكنته ثقافته الإسلامية، وقدرته الكلامية، وأساليبه الفلسفية، وتنوع معارفه من أن يعيش تلك الظروف بخيرها وشرها، حتى بلغ به الأمر إلى الدخول في مناظرات حادة مع كثير من طوائف عصره؛ كالمعتزلة، والخوارج، والروافض والجبرية والمرجئة، وغيرها. وقد ذكر ابن السبكي هذه الفرق التي ناظرها الرازي من طوائف زمانه، ثم قال فيه: "إنه رد على طوائف المبتدعة وهدَّ قواعدهم"[٣]. ولا غرو، فالمناظرات إنما كانت

(١) انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٤.

(٢) انظر: العقاد (الله) كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، ص١٧٣.

(٣) ابن السبكي، الطبقات، ج٨، ص٨٢.

سمة لهذا العصر وما سبقه، فقد كانت تعقد أمام الوزراء، والكبراء، ويحضرها كثير من أهل العلم، وبلغ سبيلها أعلى ارتفاعه حتى كانت تعقد في مجالس العزَاء(١).

ونتيجة لتعدد المذاهب وتصارع التيارات في عصر الرازي وقعت فتن كثيرة، والتاريخ يؤكد لنا وقوع العديد من الفتن التي اشتعل أوارها في أكثر من مكان وزمان من بلاد المشرق الإسلامي، والتي كان للرازي في إحداها أثره الرئيسي، حتى أدى به الأمر في النهاية إلى أن يتمكن خصومه من إخراجه من فيروزكوه، فكان من ذلك ما أورده ابن الأثير وهو يؤرخ لحوادث سنة ٥٩٥هـ، من أنه قد وقعت فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين ملك الغور وغزنة، وصفها بأنها عمت الرعية والملوك والأمراء، وأن سببها فخر الدين الرازي، وهي فتنة سبقت الإشارة إليها في هذا البحث حين اتُهم من خلالها الرازي بأنه إنما تكلم متأثراً بفلسفة اليونان، وبعض غلاة الفلاسفة المسلمين(٢).

ونستطيع أن نتمثل بعض الصور للبيئة الجدلية التي عاش فيها الرازي، وإلى أي مدى تعتمل الاتجاهات الاستدلالية البرهانية في نفوس أبناء العصر الذين اضطروا إلى التسلح بعلم الكلام؛ إما لمقارعة مناوئيهم من أهل المدارس الفكرية، أو لأجل إفحام من قَنَعُوا بتقليد الأثر والخبر، وأنكروا مناهج البحث والنظر، نستطيع أن نتمثل ذلك فيما أفصح عنه الرازي نفسه في خطبة كتابه «المحصل» عندما ذكر أن الباعث لتأليفه هو الاستجابة العلمية لرغبة جماعة من أهل العلم والحكمة، فقال: "التمس مني جمع من أفاضل العلماء، وأفاضل الحكماء أن أُصَنِّف لهم مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، فصنَّفت لهم هذا المختصر، وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية،

---

(١) انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص٢٨٩.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٢٤٧.

ويسعدني بالإعانة على الإبانة، إنه خير مُوفقُ ومعين "[1] كما نستطيع في الوقت نفسه أن نستخلص من هذا تصوراً ينبئنا عن مكانة الرازي في علم الكلام بين علماء عصره، وهي مكانة لا شك أنها أهَّلَتْهُ للدخول في مناظراته الحادة مع خصومه في كثير من المواقف وفي اتجاهه لخوض غمار المناظرات من خلال المناخ الملائم. وقد كان ذلك استجابة للبواعث الفكرية في عصره، بل نستطيع أن نقول: إن تلك الاستجابة من قِبَلِ الرازي يمكن أن تُعد مدعاة لإنماء الحركة الفكرية، وإمدادها بعوامل الإثارة والتجديد، ذلك أن " أَقْتَلَ ما يقتل التفكير مقابلته بالصمت، لأن المعارضة والموافقة كلتيهما زاد للنماء"[2]، كما يقول أحد المفكرين المعاصرين.

ويستفاد من الأحداث المتعلقة بالمذاهب أن التعصب المذهبي قد بلغ أوجه في هذا العصر، سواء فيما يختص باتجاهات الحكومات، أو المدارس المنشأة، أو في مواقف الأشخاص أنفسهم من المذاهب، أو ما يتعلق بمواقف كل طائفة من الأخرى، فكان مما يتعلق بدور الحكام في دعم المذاهب، أن الحكومات "إذا كانت قوية وأيدت مذهباً من المذاهب تبعه الناس بالتقليد، وظل سنداً إلى أن تدول الدولة"[3].

فالدولة الأيوبية السُنِّية ـ وعلى رأسها صلاح الدين ـ قد أطاحت بالدولة الفاطمية الشيعية، وكانت قد تغلغلت بشيعيتها في كل الحياة الاجتماعية المصرية والشامية، فيؤذَّن على المآذن الأذان الشيعي من "حيَّ على خير العمل"[4]. وكانت العلوم الشرعية تُدَرَّسُ عند الفاطميين على مذهب الشيعة، ومن وُجِدَ عنده موطأ الإمام مالك عُذِّبَ[5]. حتى جاء صلاح الدين فأحل المذهب السنِّي

---

(١) الفخر الرازي، انظر: المحصل، ص١٦.

(٢) الدكتور زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص١٣٦.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص٩٧.

(٤) نفسه، ص٩٧.

(٥) نفسه، ص٩٧.

محل المذهب الشيعي، ومثل هذا ما حدث في زمن دولة بني بويه الشيعية، التي كانت تتظاهر بشعائر الشيعة جهاراً، وتحتفل بالأعياد الشيعية، وكان من أهم أمرائهم وألمعهم عضد الدولة، ومما خدم به التشيع إنشاؤه مشهد علي(١).

وقد أفسحت الدولة البويهية صدرها للاعتزال أيضاً، إذ كان قسم كبير من المعتزلة شيعياً، فابن العميد الذي كان والياً للبويهيين على إقليم الري كان معتزلياً، وابن عباد الذي كان من أعظم وزراء البويهيين كان معتزلياً أيضاً(٢).

هذا بخلاف ما كانت عليه الحال في عهد السلاجقة، الذين هم على المذهب السني، ويعملون على دعمه(٣).

ومما يدل على شدة التنافس واستمراره وممارسته في أكثر من وجه في سبيل محاولة حصول الغلبة والتفوق لمذهب دون آخر: ما صوره بعض المؤرخين لحال بغداد في عهد السلاجقة بأن الأمور كانت "مضطربة أشد الاضطراب بين الطوائف المختلفة من سنة وشيعة، وبين الحنابلة والشافعية، والخليفة العباسي يتلفت حوله، فلا يجد إلا هذه القوة السلجوقية التي برزت على مسرح العالم الإسلامي، والتي تدين بالمذهب السنِّي"(٤).

وحول أثر المذهب السنِّي في نشر الإسلام ودعم أسسه يُقَرِّبُ ابن تيمية إلى الأذهان معنىً هو في غاية الأهمية في هذا المقام، وهو رَبْطُهُ بين قوة السنّة وأهلها وقوة الإسلام، وبين ضعف السنّة وأهلها وضعف الإسلام، فهو يقول: "ونجد الإسلام والإيمان كلما ظهر وقوي كانت السنّة وأهلها أظهر وأقوى، وإن ظهر شيء من الكفر والنفاق ظهرت البدع بحسب ذلك"(٥)، وهذا شيء جدير بالاعتبار

(١) أحمد أمين، ظهر الأسلام، ص٩٧.

(٢) نفسه، ص٩٧.

(٣) العالم الإسلامي في العصر العباسي، مرجع سابق، ص ٥٨٥.

(٤) نفسه، ص٥٨٥.

(٥) ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٨.

لدى المثقفين في العصر الحديث، الذين يتطلعون إلى وحدة العالم الإسلامي، ونهضة المسلمين.

وقوة مذهب أهل السنّة وسلامته أمر تنبه له الرازي أيضاً، وأكده في مواضع كثيرة من تفسيره، مُصِراًّ على أن نجاة الأمة الإسلامية أمر مرتهن بنهج المسلمين شرع رسوله الله، "فالوسط المعتدل هو هذا الشرع الذي جاءنا به محمد ﷺ"(١)، فكل ما عدا ذلك إفراط أو تفريط، وهما مذمومان(٢)، ولكن المشكلة الحقيقية هي في أن أحداً من المسلمين لا يملك أن يعلن انفصاله عن السنّة، فكل الفرق الإسلامية تدّعِي تمسكاً بها على الوجه الذي تتأوله، وهذا هو في واقع الأمر سبب الخلاف بين هذه الفرق الكلامية ذات الاتجاهات المتعارضة.

أما فيما يتعلق باتجاهات المدارس، فقد عمل الكثير من المتعصبين للمذاهب على إنشاء مدارس متخصصة في المذاهب فقط، حتى بلغ الأمر بالقائمين عليها بإعداد ما يمكن أن يسمى بالشروط أو اللوائح التنظيمية التي تحول بين تلك المدارس المذهبية وبين خدمتها لأي مذهب آخر، بل لأي منتمٍ لمذهب آخر حتى ولو كان من أبناء منشئ المدرسة. وكان من تلك الحالات العديدة: ما ذُكر عن مجاهد الدين برتقش، مملوك عماد الدين زنكي صاحب سنجار ونصيبين والخابور والرقة، حيث قال عنه ابن الأثير: "وكان رحمه الله شديد التعصب على مذهب الحنفية، كثير الذم للشافعية، فمن تعصبه أنه بنى مدرسة للحنفية بسنجار، وشرط أن يكون النظر للحنفية من أولاده، دون الشافعية، وشرط أن يكون البواب والفراش على مذهب أبي حنيفة، وشرط للفقهاء طبِّيخاً يطبخ كل يوم"(٣).

أما ما يتعلق بموقف الأشخاص أنفسهم تجاه المذاهب، فإن دُعاة مذهبٍ ما، بحكم

---

(١) انظر: التفسير الكبير، ج٢٠، ص١٠٢.

(٢) نفسه، ج٢، ص١٩٥.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٢٣٩، ٢٤٠ (أحداث سنة ٥٩٤هـ).

قدراتهم العلمية ومكانتهم الاجتماعية والدينية، وقدراتهم الكلامية، قد يمارسون التأثير على كبار الشخصيات الذين يُعوَّل على انتصار المذهب بهم في الوسط الاجتماعي، ولا نعدم في مثل هذه الحالة وجود أناس أمكن إقناعهم بالانصراف عما هم فيه ودخولهم في مذهب آخر، بحكم ذلك التأثير، وكان من ذلك ما يتعلق بالسلطان غياث الدين صاحب غزنة وبعض خراسان، الذي قيل: إنه فارق مذهب الكرامية وصار شافعي المذهب، وأن سبب ذلك ما قام به الشيخ وجيه الدين أبو الفتح محمد بن محمود المروزي، الفقيه الشافعي، عندما أوضح لغياث الدين مذهب الشافعي، وبين له فساد مذهب الكرامية، فصار شافعياً، وبنى المدارس للشافعية(١).

ثم إننا قد نجد من يتقلب بين المذاهب، كأحمد بن معالي بن بركة الحربي، الذي تفقه على شيخ حنبلي، ثم صار بعد ذلك شافعياً، ثم عاد حنبلياً، الأمر الذي قد يوحي بوجود شيء من الاضطراب تجاه مدى سلامة الاتجاه المذهبي عنده، مما قد يهيئ تلك النفسية المضطربة لتقبل أية بادرة مقنعة.

على أنه إذا كان هناك من لم تتمكن أصول المذهب من نفسيته، فعاش جواً من التردد والقلق المذهبي، فإن هناك أشخاصاً آخرين بلغ بهم رسوخ عقيدتهم تجاه المذهب حداً من الصلابة ليس من السهل زعزعته مهما بلغت الإغراءات، فهذا أبو البقاء العكبري، الذي كان حنبلي المذهب، قد جاء إلى جماعة من الشافعية، فقالوا: انتقل إلى مذهبنا ونعطيك تدريس النحو واللغة بالنظامية، فأقسم قائلاً: لو أقمتموني وصببتم علي الذهب حتى أتوارى ما رجعت عن مذهبي(٢).

وقد يعاب المرء على تغيير مذهبه، وبخاصة إذا اتهم أن وراء تغييره للمذهب مكاسب دنيوية، من ذلك انتقال أبي بكر المبارك بن المبارك الملقب بالوجيه النحوي (م. سنة ٦١٢هـ) حين كان حنبلياً، فانتقل حنفياً، ثم صار شافعياً، ليتولى

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (أحداث سنة ٥٤٩هـ).

(٢) انظر: الشعر العراقي في القرن السادس الهجري للأستاذ مزهر عبد السوداني، ص٣٦.

تدريس النحو في المدرسة النظامية، حين قال عنه الشيخ أبو البركات محمد بن أحمد بن سعيد التكريتي (م – سنة ٥٩٩هـ) وكان أديباً شاعراً [١]:

أَلاَ مُبْلِغَاً عَنّي الـوجيــهَ رِسَالةً
وإِنْ كَانَ لاَ تُجْدِي لَدَيْـهِ الرَّسَائِلُ
تَمَذْهَبْتَ للنعمان بَعْدَ ابن حَنْبَلٍ
وذَلكَ لَـمّا أَعْـوَزَتْــكَ المَـآكِـــلُ
فَمَا اخْتَرْتَ قَوْلَ الشَـافِعـيِّ دِيَانَـةً
ولَكِنَّمَا تَهْوى الذي هُـوَ حَاصِـلُ
وَعَمَّــا قليـلٍ أَنْتَ لاَ شَـكَّ صَائِـرٌ
إِلَى مَالِكٍ فَانْظُـرْ إِلى مَا أَنْتَ قَائِلُ

وأما ما كان من أمر الخلافات المذهبية بعامة، فإن أمْرَها لم يتوقف عند حد المناظرات الكلامية والمناقشات الفكرية، بل قد يتعداه أحياناً إلى تفجر الفتن التي تتجلى فيها وجوه الصراعات المختلفة من اقتتال وإحراق كتب وتدمير جوامع وإلحاق الأذى بالآخرين، مما يفوق الحصر. وتتعدد الدلائل القوية على حدة النزاع بين المذاهب، كما هي الحال في فتنة أصفهان سنة ٥٨٢هـ، بين الشافعية والحنفية، وما جرى فيها من الحروب والقتل والإحراق والنهب بما وصفه ابن الأثير بأنه: "يجل عن الوصف"[٢]، وكما هي الحال أيضاً في أمر الفتنة في مدينة الري، بين السنَّة والشيعة[٣]، والتي أدت إلى تفرق أهلها، وقتل بعضهم وخراب المدينة وغيرها من البلاد[٤].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٣٦.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص١٧٤.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

وإلى جانب ما يتحمله أقطاب مذهب ما مِمَّن يتزعمون أمر بيان ما يقوم عليه المذهب من اعتقادهم، داخل صفوف أصحاب المذهب أنفسهم ـ لتعميق فهمهم، وترسيخ اعتقادهم ـ نجدهم يجاهدون من أجل نصرة المذهب، وقد يبذلون جهوداً أخرى مضنية للنيل من المذاهب والطوائف الأخرى، الأمر الذي قد يعرضهم للأذى، خصوصاً عندما تَجِدُ تلك الطوائف في ذلك الداعية المناوئ لها خطراً يهدد مذهبها.

وكان من ذلك ما هو معروف عن موقف الفخر الرازي نفسه من الطوائف المتعددة التي ناظرها بكل ما أوتي من قوة البيان، وسعة الفهم، وعلى الأخص ما كان من موقفه من الكرامية، الذين قيل: إنه كثير الازدراء بهم(١)، حتى اتُهِمُوا بأنهم وضعوا عليه من سقاه السم فمات(٢)، وذلك لما كان يُعرف من حدة النزاع المذهبي بينهما، الأمر الذي دعا بعض الباحثين إلى القول بأنه: "إذا ثبت هذا ـ يعني موت الرازي مسموماً ـ يكون الإمام الرازي قد ذهب ضحية جهاد في سبيل الحق، وأن خصومه، وقد عجزوا عن مقارعته بالحجة والبرهان ـ نجحوا في التخلص منه ومما كان يُنْزِلُ بهم من صنوف الهزائم "(٣).

وينقل لنا الرازي صورة أخرى من صور الاهتمامات، بل التناقضات الفكرية في عصره، مشيراً إلى تيارين متناقضين؛ أحدهما: يمثل النقليين الذين وصفهم بأنهم: "يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير، ويُحَرِّمُون مفارقتهم في النقير والقطمير"(٤)، وثانيهما: يمثل العقليين الذين آثروا التمسك بالأدلة والبراهين، حين "نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين"(٥).

---

(١) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٦.

(٢) نفسه.

(٣) الدكتور عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٣٥.

(٤) الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٤.

(٥) نفسه.

وكما عاب الغزالي على أي من أصحاب هذين الاتجاهين؛ حيث وصف أهل الاتجاه الأول بالميل إلى التفريط، ووصف أصحاب الاتجاه الثاني بالميل إلى الإفراط(١)، حين عَبّرَ عن ذلك بقوله: "كلا طرفي قصد الأمور ذميم"(٢) عاب عليهما الرازي ذلك أيضاً مكرراً قول الغزالي في التطرف: "إن الفريقين ليسا على المنهج القويم، وإن كلا طرفي قصد الأمور ذميم"(٣)، فالرازي وهو يجتهد في تقرير كلام الفريقين في كتابه «المباحث المشرقية»، والذي ضَمَّنه ما وصفه بـ "أشرف العلوم الحِكْمية، وأرفع المباحث الحقيقية"(٤)، إنما يختار "الوسط من الأمرين والقول الأحسن من القولين"(٥). وكأن الرازي يعرب هنا عن ملامح منهج يقوم على اعتقاده بمبدأ أسلافه للتوفيق بين الشرع والتحقيق النظري.

ولعل الأمر هنا يقتضي إنصاف هذا العصر الذي وصفناه بصفات عدة من المشادة الفكرية العنيفة بين التيارات النقلية والعقلية، ومن الفتن المتلاحقة والصراعات العقلية بين أصحاب المذاهب، ولعل من إنصافه، أن نقول هنا بعدم تميزه بتلك الظواهر عن غيره مما قَبْله وما بعده من العصور، وإن كانت تلك الظواهر تتفاوت قوةً وضعفاً وظهوراً ومواراةً باختلاف الزمان والمكان. فإذا كان التاريخ يؤكد لنا وجود أنماط من هذا الصراع في العصور الإسلامية السابقة لعصر الرازي(٦)، وعرفنا من أمر عصر الرازي ما عرفناه، فإننا لا نعدم وجود الصراع بين التيارين العقلي والنقلي في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر أيضاً، كما لا نعدم من يصرحون برأيهم، تملؤهم الثقة في أنفسهم رغم اللائمين، فهذا طه حسين يقدم

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٧، ٨.

(٢) نفسه، ص٨.

(٣) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٤.

(٤) نفسه، ص٥.

(٥) نفسه، ص٤.

(٦) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص٢١ وما بعدها.

كتابه "على هامش السيرة" بقوله: "أنا أعلم أن أقواماً سيضيقون بهذا الكتاب لأنهم محدثون، يكبرون العقل، ولا يثقون إلا به، ولا يطمئنون إلا إليه، وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها، وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل". وهذا واضح وصريح من رجل بدأ حياته العلمية بالدعوة إلى الشك المنهجي على أسس المنطق الديكارتي المعروف، ولكنه لم يلبث أن قرر للعقل حدوداً معينة.

وهنا قد نجد تقارباً واضحاً بين ما يذهب إليه طه حسين في نظرته لحدود العقل، وما يذهب إليه فخر الدين الرازي حين يرى أن الأسلم هو عدم الإيغال في الاعتماد على العقل[١] على بعد ما بينهما من الزمن والفكرة والغاية، وأنه لابد من تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى كما يدعو لذلك القرآن الكريم؛ لأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية[٢].

---

(١) المباحث المشرقية ج١، ص٤.

(٢) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٩١.

الفصل الثاني
كتبه وآثاره العلمية

تبدو أهمية شخصية الرازي فيما خلّفه من تراث فكري ضخم في شتى العلوم والفنون المعروفة في عصره، وما قام عليه هذا التراث من تبحر في عدد من العلوم التي خاض ميادينها. لقد كان يتمتع بقدرة شخصية وموهبة علمية كان من أهم دعائمها تمكّنُه من اللغتين: العربية والفارسية، مما هيأ له تعدد الروافد الثقافية التي اطلع بواسطتها على ثقافات متنوعة إسلامية وعربية وأجنبية. ولعل هذا هو الأمر الذي أدى إلى تمكنه من علوم عقلية كثيرة، كعلم الكلام، والمعقولات، والفلسفة، وأصول الفقه، حتى إنه بعد أن تناول في مباحثه بعض العلوم العقلية يحيل القارئ الراغب في "التدقيقات" إلى ما يسميه "الكتب العقلية". وهذا كله بالإضافة إلى علوم نقلية كثيرة أيضاً كالنحو والفقه، وغير ذلك من العلوم التي تَمَثّلَتْ في كتبه، وبالتالي شدت اهتمام المؤرخين والنقاد إلى تناول شخصيته وتراثه تأملاً وتحليلاً ونقداً.

ومن هنا، فإننا سنتناول في هذا الفصل ما يتعلق بكتب الرازي وآثاره العلمية لإلقاء بعض الضوء على تراث مفكر مسلم أضاف إلى التراث الإسلامي رصيداً كبيراً من مختلف الفنون، وذلك من خلال ما تعرَّض له المؤرخون والنقَّاد والباحثون فيما يختص بهذا الوجه من وجوه حياته الفكرية.

فلقد قُدِّرَ لكتب الرازي أن تنتشر انتشاراً واسعاً في البلاد الإسلامية إذ طارت شهرتها، ونال منها رزقاً، حتى لقد قيل: "كل كتبه ممتعة، فانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا فيها، ورفضوا كتب المتقدمين"[(١)].

وقد تعرض للرازي من خلال كتبه وتصانيفه أكثر من مؤرخ وناقد، فكان من

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٩.

ذلك قول ابن خلكان إنه: "فقيه شافعي، فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم، جَمَعَ فيه كل غريب وغريبة"(١).

وقال عنه ابن الساعي: "سارت تصانيفه في الأقطار واشتغل بها علماء الأمصار، فتح الله عليه من العلوم ما فاق به أهل زمانه، وفَضُلَ به أضرابه وأمثاله، وانتشر ذكْرُه وعلا صيْتهُ، وعَظُمَ قَدْرُه، ونفق على الملوك"(٢).

ويقول السبكي: "واشتهرت مصنفاته في الآفاق، وأقبل الناس على الاشتغال بها، ورفضوا كتب المتقدمين"(٣).

ويقول القفطي: "كان من أفاضل أهل زمانه، بذّ القدماء في الفقه وعلم الأصول، والكلام، والحكمة، ورد على أبي علي بن سينا، واستدرك عليه، وكان عظيم الشأن بخراسان، وسارت مصنفاته في الأقطار، واشتغل بها الفقهاء"(٤).

وأما ذلك التراث الفكري العظيم الذي خلَّفه الرازي، فَقَدّرَهُ مؤرخو الثقافة خير تقدير. يتساءل بعض الباحثين كيف اتسعت حياة الرازي للقيام بكل هذه الأعمال، ولكن هذا التساؤل لا يلبث أن يتلاشى أمام ما سبق أن صرح به الرازي حين قال: "والله إنني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز"(٥).

ويخرج الباحثون من هذا إلى القول بأنه لا تفسير لقول الرازي هذا إلا بأن حياته - رغم ما فيها من متاعب وأسفار - قد تقضت في التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم(٦).

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٩.

(٢) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص٣١ نقلاً عن الجامع المختصر.

(٣) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٦.

(٤) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٩١.

(٥) انظر: الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص٢١.

(٦) نفسه، ص٢١.

ولا غرو أن نجد المعارف النقلية والعقلية تتمثل في تآليف الرازي؛ ذلك أن الإنسان ـ كما يقرر الرازي في وضوح وجلاء ـ لا يستغني عن الاستفادة من العلوم النقلية والعقلية، فهو يدرك ما تقوم عليه عوامل استكمال معارف النفس البشرية، حين يقرر في مباحثه المتعلقة في سورة "الفاتحة" وحول شمولها لكل ما يحتاج الإنسان إليه في معرفة المبدأ والمعاد أن: "استكمال النفس الإنسانية بالمعارف والعلوم على قسمين: أحدهما: أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال، والثاني: أن تصل إليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه"(١).

وقد وقف الباحثون مواقف شتى بين مادح وقادح تجاه كثير من أوجه تراث الرازي ممثلاً في مؤلفاته، فقد وصف الصفدي المنهج الذي سار عليه الرازي في كتاباته ومؤلفاته بأنه أتى في كتبه: "بما لم يُسْبَقْ إليه؛ لأنه يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذ منه عن تلك المسألة فروع له بها علاقة، فانضبطت له القواعد، وانحصرت معه المسائل"(٢). وإذا كان هذا وصف الصفدي لمنهج الرازي في مؤلفاته، فإن هناك من يقول إن: "هذا المنهج لا يخلو من عيب الإطناب الشديد، وإغراق القارئ في لجة المسائل المتشابكة، فيختلط عليه الأمر"(٣).

ويعقد الدكتور فتح الله خليف في كتابه: «فخر الدين الرازي» مقابلة بين منهجين مختلفين، أحدهما يمثل الوضوح والدقة، كما هو عند الغزالي، والآخر يمثل الإطناب الشديد والتعقيد كما هو عند الرازي، وذلك إذ يقول: "وأنا أعترف هنا ـ من خلال تجربتي مع الرازي ومؤلفاته ـ بأنني كثيراً ما عجزت عن متابعة الرازي وفهمه في بعض المسائل نظراً لهذا الإطناب والإغراق في التفريعات. ولقد صدق الغزالي حين قال: "فَرُبَّ كلام يزيده الإطناب والتقرير غموضاً"، والحق أنني

(١) انظر: التفسير الكبير، ج١، ص٢٦٩.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٩.

(٣) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص٢٢.

كلما عجزت عن متابعة الرازي في بعض المسائل أعود لأقرأ الغزالي في هذه المسائل نفسها التي تعقدت أمامي عند الرازي" .

ويضيف الدكتور فتح الله خليف قائلاً: "ذلك في رأيي أهم ما يميز كتابة الغزالي عن الرازي، فعند الغزالي نجد الوضوح والدقة، وشخصية الغزالي السمحة المتواضعة، أما عند الرازي فنجد الإطناب الشديد والتعقيد وشخصية الرازي الحادة المتحدية دائماً"(١) .

وما نوه له الدكتور فتح الله خليف حول صعوبة كتابة الرازي وفهمه في بعض المسائل إنما يتفق في واقع الأمر مع طبيعة أسلوب الرازي المتشابك المعقد التركيب والبناء، ولكن الرازي نفسه في مقدمة كتابه «المباحث المشرقية» ينوه بمنهجه في "تأويل منهجهم" أي المتقدمين - أو تلخيص مُفَصلهم في ذلك الكتاب، فيقول: "ولا يعترف لي بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات العلماء، حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد والطارف والتليد"(٢)، فلعل هذا التعقيد في أسلوب العرض الذي اعترض عليه الدكتور خليف مردُّه إلى تشعب الآراء والمعتقدات فيما عرض له الرازي، بحيث يمكن أن نقول في إجمال: إن الرازي قد واجه تراثاً أكثر تشعباً؛ وعني بمواقف أكثر توسعاً مما عني ابن سينا من جهة أو الغزالي من جهة أخرى، فالرازي يتناول تراثاً متعدد الزوايا والجوانب والرؤية، ويريد أن يلخص ذلك في أسلوب منطقي دقيق، فلعل هذا هو منشأ الصعوبة الأسلوبية فيه.

وكما عيب على الرازي إطنابه الشديد المؤدي إلى اختلاط الأمر على القارئ، فقد عيب عليه أيضاً اختصاره المخل، وفقاً لما أشار إليه نصير الدين الطوسي (م - سنة ٦٧٢هـ - ١٢٧٤م)، الذي لخص كتاب «المحصل» للرازي حين ذكر في مقدمته لتلخيص ذلك الكتاب أن: "اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى

---

(١) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص٢٢.

(٢) الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٥.

دعواه، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف، وعن أمراض الجهل والتقليد ـ الحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى، والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كعطشان يصل إلى السراب، ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيساً على الظفر بالصواب"(١).

وكما تعرض المؤرخون والنقاد لمنهج الرازي من حيث أسلوب العرض، فقد تعرضوا له أيضاً فيما يتعلق بالمادة العلمية. فعلى الرغم من قول بعضهم بأن الرازي إمام في العقليات، لا نعدم من يقول بأن: "مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس"، مستشهداً بقول الرازي نفسه(٢).

وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طُولَ عُمْرِنَا
سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فيهِ قِيلَ وَقَالُوا

مع أن الرازي يقول هذا البيت تواضعاً، فيأخذه غيره دليلاً للتهجم عليه، ووصفه بالجهل فيما نقل عن الآخرين.

ومع ما يقرره النقاد تجاه المؤلفين في ذلك العصر وما سبقه من أن كتبهم "مملوءة بالادعاءات على المذاهب المختلفة من غير تمحيص، معتزلة ينسبون إلى الشيعة ما لم يقولوا، وسنِّية ينسبون إلى الشيعة والمعتزلة ما لم يقولوا"(٣)، فإن هناك من يقرر في المقابل موضوعية الرازي من نزاهته ودقته في نقل رأي المخالفين، وتمحيصه، يقول الأستاذ أحمد أمين: "وقد عدّوا الفخر الرازي من أدق من ينقل رأي المخالف ويمحصه ويحدد نقط الخلاف، كما يظهر ذلك في كتابه «أساس التقديس»(٤).

على أن الرازي من خلال مؤلفاته ـ بشقيها النقلية والعقلية ـ إنما يُعَدُّ وليد عصر تعددت فيه المعارف، وتمثلت فيه الصراعات الفكرية حتى جاءت ثقافته وقد

(١) انظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٥، ١٦.

(٢) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٩٦؛ وانظر: فخر الدين الرازي لفتح الله خليف.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ص١٠٢.

(٤) نفسه، ج٤، ص ١٠٢.

احتوت العديد من الفنون، مما مكّنه من خوض معترك الحياة الفكرية، واضطر بالتالي إلى أن تخرج بعض تآليفه أصداءً لعوامل النزاع، فجاءت على شكل محاجات كلامية لهذه النزاعات، كما هو موقفه في « تفسيره الكبير » من بعض الفرق والمفسرين؛ كقوله: " (فإن قالوا . . . قلنا) وقوله: (واحتج أصحابنا . .) وقوله: (وقال الخصم . . .) "، وكما بينه من خلال عناوين كتبه « البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان » و « إبطال القياس » و« الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية ».

وكما خاض الرازي في بعض كتبه في علوم الجدل والعقليات، فقد جاءت بعض كتبه الأخرى تأكيداً لمعارف العصر وعلومه البحتة، كما في كتاب « فضائل الصحابة » و« الهندسة » و« الطب والفراسة ».

كما أن الرازي وهو يؤلف كتبه إنما يسعى إلى غاية، وكثيراً ما يُعْرِب في مقدمة بعض كتبه أو في متونها عن الغاية أو الدافع الذي دعاه إلى تصنيف مؤلفه، فقد أعرب من خلال عمله التفسيري للقرآن الكريم في أكثر من موضع عن حسن مقصده، وسلامة غايته، والتماسه لرضا الله عن عمله، وانبرائه للدفاع عن كتاب الله العظيم، ومن ذلك قوله في خاتمة تفسيره لسورة البقرة: "وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول: إلهي وسيدي، كل ما طلبته وكتبته ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك، فإن أصبت فبتوفيقك أصبتُ، فاقبله من هذا المكدِّي بفضلك؛ وإن أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك، يا من لا يبرمه إلحاح الملحين، ولا يشغله سؤال السائلين"(١).

وحول وضوح هدف الرازي من تفسيره الكبير يقرر أحد الباحثين أن مثل هذا العقل المستنير الذي يعد خير ممثل لثقافة عصره، وصراعات الفكر في زمانه لابد أنه كان يقصد هدفاً معيناً في تقديم تفسيره الضخم إلى العالم الإسلامي؛ إذ إن الباحث لا يتوقع من مثل الرازي أن يرضى لنفسه بترديد ما في التفاسير ونقل

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص١٥١.

الآراء والأقوال، فمقامه في التفكير وإمامته في العلم، وعمقه في مسائل الفلسفة والأصول والكلام والعربية تحول بينه وبين ذلك(١).

كذلك عبَّر الرازي عن غرضه من تأليف كتاب "المباحث المشرقية" الذي وصفه باشتماله على أشرف العلوم الحكمية، وأرفع المباحث الحقيقية، فقال: "أردنا أن نخدم به خزانة كتب أفضل العالم حسباً ونسباً وموروثاً ومكتسباً، وهو مولانا الصاحب الصدر الأجل الكبير المنعم، الأستاذ قوام الدولة والدين، صدر الإسلام والمسلمين، ملك الوزراء شرقاً وغرباً، أبو المعالي سهيل بن العزيز المستوفي، الذي خصه الله بأفضل ما تناله القوى البشرية، وأكمل ما تصل إليه القوى النفسانية"(٢).

ومن ذلك أيضاً إبانته عن سبب تأليف كتابه «المحصل» حينما قال: "التمَس مني جمع من أفاضل العلماء، وأماثل الحكماء أن أُصَنِّف لهم مختصراً في علم الكلام، مشتمِلاً على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد..."(٣).

ولم يستطع الرازي أن يخفي روح التحدي وغلبتها على طبعه، وإعجابه وافتخاره بنفسه تعبيراً عن قدرته في الإبانة، وتمكُّنه من الإحاطة بما لم يستطع الآخرون الإحاطة به، فكان من ذلك ما نوَّه عنه في تقديمه لتفسير سورة الفاتحة حين قال: "واعلم أنه مرَّ على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يُستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحسَّاد، وقوم من أهل الجهل والغي والضلال، وحملوا ذلك على ما ألِفُوه من أنفسهم من المتعلقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمعاني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدَّمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول، قريب الوصول"(٤).

---

(١) الدكتور محمد عبد الحميد، مقدمة كتاب «الرازي مفسراً»، ص٥.

(٢) الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص٥.

(٣) الرازي، المحصل، ص١٥.

(٤) التفسير الكبير، ج١، ص٣.

مؤلفاتــه :

للرازي مؤلفات كثيرة نقلية وعقلية تعود شهرتها إلى كثرتها، وتنوع فنونها وأهمية العديد منها، ذكر منها ابن السبكي ثلاثة وعشرين مؤلَّفاً[١]، وذكر منها ابن خلكان ثلاثين مؤلَّفاً[٢]، وذكر منها القفطي سبعين مؤلفاً[٣]، وذكر منها الصفدي تسعة وستين مؤلفاً[٤] وقال ابن كثير عن الرازي: إنه "أحد فقهاء الشافعية المشاهير بالتصانيف الكبار والصغار، له نحو من مائتي مصنف". وقد ذكر منها سبعة فقط[٥].

ولما كان أمر صحة نسبة الكتب المنسوبة إلى الرازي على وجهين: أحدهما مقطوع بصحة نسبتها إليه، والثاني مشكوك في صحة نسبتها إليه، فإننا نستعرض مؤلفاته وفقاً لذلك، على أننا سنعمل على توزيع تلك المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها إليه بحسب المضامين النقلية أو العقلية أو بحسب ما يميزها بخلاف ذلك.

أولاً: الكتب الثابت نسبتها إلى الرازي[٦]:

(أ) كتب تقوم مضامينها على مبدأ الأخذ باتجاهي النقل والعقل:

(١) التفسير الكبير، المسمى (مفاتيح الغيب) والذي قيل عنه: "إنه لو لم يخلف الرازي من الأثر سواه لكفاه فخراً ومجداً علمياً"[٧].

وهو محور بحثنا وموضوعه، والذي سنطبق من خلاله محاولة إبراز معالم

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٧.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٩.

(٣) انظر: القفطي، إخبار الحكماء، ص١٩١، ١٩٢.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، من صفحة ٢٥٤ - ٢٥٦.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٥٥.

(٦) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص٣٨؛ وانظر: فخر الدين الرازي للدكتور فتح الله خليف، ص١٦٥ وما بعدها.

(٧) انظر: عبد العزيز المجذوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٤٢.

اتجاهات الرازي النقلية والعقلية بشكل مفصل في البابين الثاني والثالث من هذا البحث إن شاء الله. وقد طبع هذا التفسير عدة طبعات[1]، واختصر «التفسير الكبير» القاضي المالكي الإسكندري، وسمى مختصره «تنوير التفسير مختصر التفسير الكبير»[2].

ثم اختصره برهان الدين محمد بن محمد النسفي المتوفي سنة ٦٨٧هـ وسماه «الواضح». ولخصه أيضاً محمد بن القاضي أيا ثلوغ، وألحق به بعضاً من الفوائد وبعض تصرفات من عنده[3].

(٢) كتاب: أسرار التنزيل وأنوار التأويل.

(٣) تفسير سورة الإخلاص.

(٤) تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي.

---

(١) طبع هذا الكتاب عده طبعات منها:

طبعة بولاق: ١٢٧٩هـ - ١٢٨٩م في ستة أحزاء.

طبعة العميرة: ١٣١٠هـ - ١٨٩٢م في ثمانية أجزاء.

أعيدت الطبعة سنة: ١٣٢٤هـ - ١٣٢٧هـ.

الطبعة الحسينية: ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م في ثمانية أجزاء.

طبعة استنبول: ١٣٠٧هـ - ١٨٨٩م في ثمانية أجزاء.

طبعة المطبعة المصرية بالقاهرة: ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م في (٣٢) جزءاً، وعن هذا أخذت طبعة مصورة، الطبعة المصرية البهية: نشر دار الكتب العلمية بطهران، وهي ما سيقوم عليه بحثنا؛ وانظر الرازي من خلال تفسيره لعبد العزيز مجدوب، ص٤.

قيل: إنه طبع في عشره مجلدات، وفي اثني عشر مجلداً، وطبع في ستة وعشرين مجلداً؛ انظر: عبد الرحيم الطحان، مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه، صفحة ٢٠، رسالة ماجستير؛ ثم انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ج٤، ص ٢٥٤.

(٢) القاضي المالكي الإسكندري (م. سنة ١٣٠٧هـ) مخطوطة هذا المختصر في خمسة مجلدات بالمكتبة الأهلية بباريس؛ وانظر: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم لجولد تسيهر، ص١٢٣.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢، ص١٧٥٦.

(٥) تفسير سورة الفاتحة أو مفاتيح العلوم.

(٦) رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم.

(ب) كتب عقلية:

أ- في علم الكلام:

(١) أجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر.

(٢) الأربعون في أصول الدين.

(٣) إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار.

(٤) أساس التقديس.

(٥) الإشارة في علم الكلام.

(٦) البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.

(٧) تحصيل الحق.

(٨) الجبر والقدر.

(٩) الجوهر الفرد.

(١٠) حدوث العالم.

(١١) الخلق والبعث.

(١٢) الخمسون في أصول الدين.

(١٣) الزبدة في علم الكلام.

(١٤) شرح أسماء الله الحسنى، أو لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات.

(١٥) عصمة الأنبياء.

(١٦) الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية.

(١٧) المباحث العمادية في المطالب المَعادية.

(١٨) المحصول في علم الكلام.

(١٩) رسالة المَعاد.

(٢٠) المعالم في أصول الدين.

(٢١) رسالة في النبوات.

(٢٢) نهاية العقول في دِراية الأصول.

ب- في المنطق والفلسفة:

(١) الآيات البيِّنات في المنطق (صغير وكبير).

(٢) أجوبة مسائل المسعودي.

(٣) الأخلاق.

(٤) أقسام اللذات.

(٥) تعجيز الفلاسفة.

(٦) رسالة في زيارة القبور.

(٧) شرح الإشارات والتنبيهات.

(٨) شرح عيون الحكمة لابن سينا.

(٩) لباب الإشارات.

(١٠) المباحث المشرقية.

(١١) مباحث الوجود والعدم.

(١٢) الملخص في الحكمة والمنطق.

(١٣) المنطق الكبير.

(١٤) في النفس والروح.

(١٥) الهدى في الفلسفة[١].

---

(١) نَوَّهَ الرازي في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» عن ثمانية من هذه المصنفات التي ذكرناها له في بابي علم الكلام والمنطق بأنه قد صنفها للرد على الفلاسفة، والكتب الثمانية التي ضمَّنها الرد عليهم هي: «نهاية العقول، والمباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات، وكتاب جوابات المسائل البخارية، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية، وكتاب إرشاد النظَّار إلى لطائف الأسرار».

ج- في الجدل والخلافيات:

(١) الجدل.

(٢) شفاء العي والخلاف.

(٣) الطريقة العلائية في الخلاف.

(٤) في الخلاف والجدل.

د- في الفقه والأصول:

(١) إبطال القياس.

(٢) إحكام الأحكام.

(٣) البراهين البهائية.

(٤) شرح الوجيز للغزالي[١].

(٥) المحصول في علم أصول الفقه[٢].

(٦) المعالم في أصول الفقه.

---

(١) أورد المؤرخون أن الرازي كتب في الفقه شرحاً على هذا الكتاب؛ انظر: طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٧؛ وانظر: وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٩. كما ذكر الدكتور فتح الله خليف: أن هذا الشرح قد فُقدَ، وأنه لم يعد بين أيدينا من كتابات الرازي في الفقه إلا ما جاء في تفسير آيات الأحكام التي تتعلق بمسائل الفقه، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى حول موضوع البيع"؛ انظر: فخر الدين الرازي: فتح الله خليف، ص ١٥.

(٢) وتكلم ابن خلدون عن الرازي وكتابه «المحصول في الفقه» فقال: وأما كتاب المحصول، فاختصره تلميذه الإمام: سراج الدين الأرموي في كتاب «التحصيل»، وتاج الدين الأرموي في كتاب «الحاصل»، واقتطف شهاب الدين القرافي منهما مقدمات وقواعد في كتاب صغير سماه «التنقيحات»، وكذلك فعل البيضاوي في كتاب «المنهاج»؛ انظر: ذلك في مقدمة ابن خلدون، ص٤٥٥.

وقد أشاد أبو حيان كثيراً بكتاب «المحصول»، وعدَّه من بين الكتب التي مُزجت بأشياء من حجج العقول، كما وصفه بأنه من أجمع ما في فن معرفة الإجمال والتبيين والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ودلالة الأمر والنهي، وما أشبه ذلك.

وذكر أبو حيان من الذين اختصروا كتاب «المحصول» للرازي: الشيخ علم الدين عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري، المعروف بابن بنت العراقي، والشيخ علاء الدين بن محمد بن =

(٧) منتخب المحصول في أصول الفقه.

(٨) البدائية والبهائية في المباحث القياسية.

هـ- علم الكلام والفلسفة:

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين(١).

(حـ) كتب نقلية:

أ- في آداب اللغة العربية وعلومها:

(١) شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري.

(٢) شرح نهج البلاغة.

(٣) المحرر في حقائق أو دقائق النحو.

(٤) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.

ب- في التاريخ:

(١) فضائل الصحابة (أو الصحابة الراشدين).

(٢) مناقب الإمام الشافعي.

= عبدالرحمن بن خطاب الباجي، وممن شرحوه: الشيخ شمس الدين محمد بن محمود الأصبهاني، انظر البحر المحيط، ج١، ص ٧.

وقال صاحب كشف الظنون: "إن استمداد «المحصول» من كتابين لا يخرج عنهما غالباً، وهما: «المستصفى» للغزالي، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري، حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها"؛ انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، المجلد الثاني، ص١٦١٦.

(١) قال الصفدي: رأيت بعضهم قد كتب على " كتاب المحصل " الذي للإمام فخر الدين الرازي بيتين وهما:

مُحَصَّلٌ في أصول الفقه حَاصِلُهُ ... مِنْ بَعْدِ تَحْصِيله أَصْلٌ بلاَ دينِ

بَحْرُ الضَلاَلاتِ وَالشَكٌ المبين وَمَا ... فيه فأكْثَرُهُ وحيُ الشيَاطِين

فكتبت تحتهما من نظمي:

عَجِزتَ عَنْ فَهْمِ مَا صَحَّتْ مَسَائلُهُ ... وَنُورُهَا قَدْ تَجلَّى بالبراهين

فَمِلْتَ عَجْزاً إلى التَّقْليدِ وَهْوَ مَتَى ... حَققتَ لم تلقَ أمراً غيرَ مظنونِ

والناس أعداء ما لم يعرفوه فلا ... بدعٌ إذا قلت ذا وَحْيُ الشياطِينِ

جـ- في الرياضة والفلك:

(١) الهندسة.

(٢) رسالة في علم الهيئة.

(٣) الطب والفراسة.

(٤) الأشربة.

(٥) التشريح من الرأس إلى الحلق.

(٦) شرح القانون لابن سينا.

(٧) الطب الكبير، أو الجامع الكبير.

(٨) رسالة في علوم الفراسة.

د- في السحر والرمل والتنجيم.

(١) الأحكام العلائية في الأعلام السماوية.

(٢) السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم[١].

---

(١) فيما يختص بمضمون هذا الكتاب ومدى صحة نسبته إلى الرازي، هناك أكثر من قول؛ ففي حين يقول الذهبي في كتابه «الميزان»: وله (أي الرازي) كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى"، انظر: ميزان الاعتدال للذهبي القسم الثالث، ص٣٤٠. على حين هذا نجد السبكي يتهم الذهبي بالتعصب على الرازي. ويرد عليه فيقول: "إن هذا الكتاب - مختلق عليه"، وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمله من يحسن السحر. انظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي، ج٨، ص٨٨. ويشكك ابن العماد في «شذرات الذهب» في نسبة هذا الكتاب إلى الرازي، حين يقول: "ومن تصانيفه - على ما قيل - كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقده، ومنهم من أنكر أن يكون من مصنفاته"؛ انظر: شذرات الذهب، ج٥، ص٢١، ٢٢.

وقال حاجي خليفة عن هذا الكتاب: قيل إنه مختلق عليه، فلم يصح أنه له. وقد رأيت في كتاب أنه للحوالي أبي الحسن علي بن حمد المغربي.. والله سبحانه وتعالى أعلم. انظر كشف الظنون - مجلد ٢، ص٩٨٩. ومن خلال تناول ابن خلدون لعلوم السحر والطلسمات في مقدمته نجد أنه ذكر عدداً من الكتب المؤلفة في هذه العلوم، وقال: "وذُكر لنا أن الإمام الفخر ابن الخطيب وضع كتاباً في ذلك وسماه بالسر المكتوم، وأنه بالمشرق يتداوله أهله، ونحن لم=

(٣) منتخب درج (دنكالوشا)، (أي كتاب الجيل) .

هـ- فيما وصف بكتب عامة أو دوائر معارف :

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .

(٢) جامع العلوم .

(٣) حدائق الأنوار .

(٤) الرياض المونقة في الملل والنحل .

(٥) اللطائف الغياثية .

(٦) الوصية .

و- ومما نسب إليه من كتب مجهولة المواضيع[١] :

(١) تهذيب الدلائل وعيون المسائل .

(٢) جوابات الغيلاني .

(٣) الرعاية .

(٤) رسالة في السؤال .

(٥) الرسالة الصحابية .

(٦) الرسالة المجدية .

(٧) نفثة المصدور .

= نقف عليه، والإمام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما نظن، ولعل الأمر بخلاف ذلك. انظر المقدمة ص٥٠٠ .

ونقول: إن قول ابن خلدون هذا وما سبقه مما يضعف من أمر نسبة هذا الكتاب إل الرازي لاعتبارات أربعة، أحدها: ما يتناقله المؤرخون من احتمال اختلاق نسبته إلى الرازي، وثانيها: ما يستفاد من قول ابن خلدون بأن الرازي لم يكن من أئمة علوم السحر. وثالثها: ما يُلمس من التعارض بين تأليف الرازي في علوم السحر، وبين عقيدته الإسلامية الصادقة التي قادته لبيان سبيل المعرفة من خلال مؤلفاته العديدة، ومن أهمها تفسيره الكبير، ورابعها: أننا نرى الرازي مع موافقته رأي المحققين الذين قالوا: "إن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور"، فقد أورد ما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ من أنه قال: "من أتى كاهناً أو عَرَّافاً فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد"، انظر: التفسير الكبير، للفخر الرازي، ج٣، ص٢١٤ .

(١) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص٤١ .

ثانياً: الكتب المنسوبة إلى الرازي وهي مشكوك في صحة نسبتها إليه:

(أ) في علوم القرآن:

(١) أسئلة القرآن.

(٢) البرهان في قراءة القرآن.

(٣) التفسير الواضح.

(٤) التفسير الوسط.

(٥) رسالة في معاني المتشابهات.

(ب) في علم الكلام:

(١) أنوار القوامية في الأسرار الكلامية.

(٢) رسالة في التوجيه أو كلمة في التوحيد.

(٣) الجمل في الكلام.

(٤) سراج القلوب.

(٥) شرح أبيات الشافعي في القضاء والقدر.

(٦) شرح الإرشاد.

(٧) رسالة في شرح البراهين القائمة على إبطال التسلسل.

(٨) كتاب في العلوم.

(٩) مختصر في علم أصول الدين.

(١٠) الملخص في أصول الدين.

(١١) رسالة في نفي الحيز والجهة.

(ج) في الفلسفة والمنطق:

(١) رسالة في حكمة الموت.

(٢) رسالة دربيان موت (بالفارسية).

(٣) در حقيقتي مرك وأحوال روح (بالفارسية).

(٤) سرور المستجلي لجزء وجوده الكلي .

(٥) شرح الشفاء (لابن سينا) .

(٦) شرح النجاة (لابن سينا) .

(٧) المختصر في المنطق .

(٨) رسالة في المنطق .

(د) في التصوف :

(١) أنس الحاضر وزاد المسافر .

(٢) رسالة فخر الدين الرازي في جواب السؤال عن دلالة كلمة الحلاج (أنا الحق) .

(٣) زاد المعاد في التصوف .

(٤) رسالة في شرح الرباعيات في إثبات وحدة الوجود .

(٥) مختار التجهيز .

(هـ) في الجدل :

(١) رد الجدل .

(٢) عشرة آلاف نكتة في الجدل .

(و) في الفقه :

(١) أصول الفقه .

(ز) في آداب اللغة العربية وعلومها :

(١) دراية الإعجاز .

(٢) شرح ديوان المتنبي .

(٣) شرح المفصل للزمخشري .

(٤) مؤاخذات على النحاة .

(٥) مختصر الإيجاز والإعجاز .

(٦) المنتخبات من كلام ظهر الدين محمد الغايابي، والإمام فخر الدين الرازي، والمولى كاني، وغيرهم من شعراء الروم .

(ح) في التاريخ والسيرة:

(١) بحر الأنساب.

(٢) ذيل المشيخة الفخرية.

(٣) المسلك العبيق في صفة يوسف الصديق.

(٤) المشيخة الفخرية في ذكر مشايخه.

(ط) في الرياضة:

(١) مصادرات إقليدس.

(ي) في الطبيعة والطب:

(١) حفظ البدن.

(٢) الروض الأريض في علاج المريض.

(٣) الأسرار.

(ك) في السحر والتنجيم:

(١) جداول بأرواح لكل درجة من درجات الحيوانات وأثرها وأهميتها.

(٢) كراسة فيها مقدمات في علم التنجيم.

(٣) الملخص في التنجيم.

(ل) موضوعات متفرقة[١]:

(١) رسالة في أسرار الكف وما تدل عليه وفي أحكام الخيال وغير ذلك.

(٢) الدعوة إلى طريق العلم.

(٣) الرسالة الفخرية في الوفق (ولعله الوقف).

(٤) الورد.

(م) كتب مجهولة المواضيع[٢]:

(١) التحبير في علم التعبير.

---

(١) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص٤٥.

(٢) نفسه.

(٢) تحقيق المصورات.

(٣) التفصيل.

(٤) تنزيل الأفكار.

(٥) خلاصة الدلائل في تنقيح المسائل.

(٦) دقائق الحقائق.

(٧) الدلائل في عيون المسائل.

(٨) سداسيات الرازي.

(٩) عمدة النُظّار وزينة الأفكار.

(١٠) رسالة مذهب.

(١١) المحاضر.

(١٢) المختص.

(١٣) رسالة المصباح.

(١٤) رسالة في معنى الطهارة.

(١٥) منهاج الرضا.

(١٦) نقد التنزيل.

(١٧) النوع الأول من المعاني.

والرازي كغيره من العلماء البارزين تعرضت له – من خلال ما خلّفه من تراث نقلياً كان أم عقلياً – أقلام النقاد في مختلف العصور، إذ وقفوا منه مواقف شتى بين مشيد وممجد، ومعيب ومستنكر، ولقد كان هناك من يعده ممن تنطبق عليه فحوى الحديث النبوي المروي عن رسول الله ﷺ إذ قال: "يُبعث لهذه الأمة في كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[١]. فقيل: كان على رأس المائة الأولى عمر بن

(١) رواه أحمد وأبو داود.

عبد العزيز (المتوفى سنة ١٠١هـ-٧٢٠م)، وعلى الثانية: محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤هـ- ٨٢٠م)، وعلى الثالثة: أحمد بن سريج (المتوفى سنة ٣٠٦هـ- ٩٠٨م)، وعلى الرابعة: أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣هـ- ١٠١٣م)، وعلى الخامسة: أبو حامد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ- ١١١٣م)، وعلى السادسة: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ- ١٢١٠م)"(١).

وإذا كان هناك من يعده من المجددين كما رأينا، فإن هناك من يرى أن الرازي لا يرقى إلى هذه المرتبة كما هو الأمر عند الخوانساري، حين يقول: "مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس"(٢)، يعني أنه مجرد جامع لما وصل إليه من مقولات السابقين في مجال العلوم النقلية والعقلية على السواء، فجهده في كل حال ليس جهداً ابتكارياً يحمد له بصفة خاصة.

ولقد ثبت لنا أن مناقب الرازي ومثالبه، من خلال تراثه، كانت على المحك من قبل الأوساط الأدبية على مختلف العصور من بعده، ولكننا قلَّما نجد مَنْ يحاول إظهار معايبه إلا ونجد من ينبري للدفاع عنه وإبراز محاسنه، فلعل هذا في حد ذاته مما يدل على عظمة الرجل في تاريخ الفكر الإسلامي.

فهذا الصفدي يقول: " قال لي يوماً الشيخ فتح الله بن سيد الناس: ما أعجب إلا من فخر الدين كونه وضع تفسير (أنت من أين والتفسير من أين) كما أعجب من تقي الدين بن تيمية كونه يرد على فخر الدين وابن سينا. فقلت له: ما القياس صحيح ولا المسألتان متقابلتان؛ لأن الإمام إذا عمل تفسيراً يحسن أن يقول: قال فلان كذا وقال فلان كذا، فينقل أقوال المفسرين، ولكن إذا أخذ الآية، وذكر أدلة الشافعية منها وأدلة الحنفية منها، وبحث بين الفريقين من هو الذي يجري معه في ذلك الميدان؟"(٣).

---

(١) انظر: الداودي، طبقات المفسرين، ج٢، ص٢١٤؛ وانظر: فخر الدين الرازي، للدكتور فتح الله خليف، ص ١.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٤.

(٣) نفسه، ص٢٥٤.

وفي الوقت الذي يقول فيه الشيخ تقي الدين بن تيمية فيما يتعلق بالتفسير الكبير للرازي: "فيه كل شيء إلا التفسير"، نجد العلامة قاضي القضاة أبا الحسين السبكي يرد عليه بقوله: "ما الأمر كذا، وإنما فيه مع التفسير كل شيء"[1].

وقد وُصِفَ موقف ابن تيمية من الرازي وتفسيره بأنه ناتج عن اختلاف مذهبي واضح، فمذهب ابن تيمية سلفي حنبلي، أما الرازي فأشعري شافعي، ومعلوم أن الرازي قد ناظر الحنابلة، وجرى بينه وبينهم مشادة عنيفة[2]، بل إن هناك من يقول إن ابن تيمية الذي ينتقد الرازي قد تأثر به، وسلك طريقه في الأخذ بالفلسفة والكلام والجدل، واعتمد على كتبه في ذلك، اعتمد «المحصل» و«معالم أصول الدين» و«كتاب الأربعين»[3].

ولا نعدم وجود ملامح المشادة العنيفة بين المواقف المتعارضة إزاء تراث الرازي بمستوى يصل إلى درجة التحدي، حتى إن المنتصرين للرازي اتهموا من يعيبون كتاب «المحصل» بأنهم لم يفهموه، كقول الصفدي في هذا المقام[4]:

وَالنَّاسُ أَعْدَاءُ مَا لَمْ يَعْرِفُوهُ فَلاَ
بِدْعٌ إِذَا قُلْتَ ذَا وَحْيُ الشَّيَاطِينِ

ولقد كانت مصنفات الرازي مثار جدل وتنافس بين أنصاره وخصومه، قادت أنصاره إلى المقابلة بينه وبين ابن سينا، وهو الشيخ، والرئيس فقالوا[5]:

قَدْ تَرَكْنَا، قَدْ نَسِينَا
حِكْمَةَ الشَّيخِ ابن سِينَا

---

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ص٢٥٥.

(٢) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص١٧٤.

(٣) الأستاذ عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص٣٧.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٦.

(٥) نفسه، ص٢٥٨.

حِينَ شَـــاهَدْنَا عَــيَــانـاً
حِكْمَــةَ الــــرَّازِيِّ فِـينَـــا
نَحْنُ قَـــدْ بِعْنَا حَــصَــاةً
واشْــتَــرَيْنَـــا طُـــورَ سِــينَـا

ومهما يكن من أمر المتناظرين والنقاد تجاه تراث الرازي، وما كان من أمر بُعدهم أو قُربهم من الصواب فيما حكموا عليه من أحكام قد تتباين أحياناً، فإن مما لا شك فيه أن الرازي قد أثرى المكتبة العربية الإسلامية بوافر عطائه الفكري، المتمثل بكثرة مؤلفاته وتراثها في مختلف العلوم.

ويعد ابن خلدون الفخر الرازي أحد فحول المتكلمين المتأخرين(١)، كما يعد أثره في العلوم مما يُعوَّل عليه من آثار علماء العجم، إذ يقول في معرض حديثه عن اختصاص العلم بالأمصار ذات الحضارة: "واختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة ولا أوفر اليوم في الحضارة من مصر... وبقي بعض الحضارة فيما وراء النهر لما هناك من الحضارة بالدولة التي فيها، فلهم بذلك حصة من العلوم والصنائع لا تنكر. وقد دلنا على ذلك كلام بعض علمائهم من تآليف وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعد الدين التفتازاني. وأما غيره من العجم، فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسي كلاماً يعوَّل على نهايته في الإصابة"(٢).

وفي كتاب: «مذاهب التفسير الإسلامي»، أعرب «جولد تسيهر» عن رأيه في التفسير الكبير للرازي، والذي يُعد من أهم تراثه بأن عَدَّهُ خاتمة التفسير المثمر الأصيل، الذي يرد فيه الرازي على المعتزلة من آن لآخر(٣).

وقد وصف بعض الباحثين الرازي، من خلال دروسه ومواعظه ومناظراته وكتبه،

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٤٥٥.

(٢) نفسه، ص٥٤٥.

(٣) جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٢٣.

بأنه كان مظهراً لرقي الثقافة الإسلامية، ومتانة أسسها، وحجة قاطعة على انتصار المبادئ الإسلامية في كل ناحية من نواحي المعرفة، اعتز الناس في حياته شرقاً وغرباً بعجيب عبقريته، وشدت إليه الرحلة، وتفنن في مديحه الشعراء(١).

وفيما يتعلق بطريقة الرازي من حيث تناوله لمواضيع كتبه؛ فقد ذكر ابن خلكان أن الرازي قد اخترع ترتيباً لم يُسْبَقْ إليه، وأن له التصانيف المفيدة في فنون عديدة، وذكر أنه أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى بما لم يُسبق إليه(٢). وَوَصف هذا الترتيب بأن الرازي قد أفرد لكل فن من الفنون التي تناولها كُتباً خاصة، فلم يجعل من كتبه دوائر معارف(٣). وقد عد الرازي بحكم إبداعه في هذا الفن من الترتيب مع قدرته على المزج بين الفنون، وسهولة مزج بعضها ببعض ذا منهج ثقافي تعليمي كان له نصيبه من الانتشار والاحتذاء، وصفه ابن عاشور بأنه "أصبح فيه الرازي ـ علماً مفرداً في الجمع بين الفنون وسهولة مزج بعضها ببعض، وبذلك عَلَتْ سمعته، وعظم صيته، وتمكن من سلوك طريقة في التأليف والبحث والعرض، انفرد بها، وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر. فأصبحت طريقته المنهج الثقافي التعليمي الذي عَمَّ أقطار الإسلام، وسرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها على توالي العصور"(٤).

من خلال ما أوردناه فيما سبق من هذا البحث يتبين لنا المكانة الفكرية العظيمة للرازي بين المفكرين الإسلاميين بخاصة، وفي أوساط الثقافة الإسلامية بعامة، الأمر الذي دعا المهتمين بشئون التراجم أن يترجموا له؛ بوصفه قطباً من أقطاب الإسلام، ويكتبوا شيئاً من مآثره، ويُشيِدُوا بتأثيره في مجالات الفكر، وتَمَرُّسِهِ في مختلف

(١) الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص١٠٣.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٩.

(٣) انظر: الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص٢٣.

(٤) الأستاذ محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص١٠٢، ١٠٣.

الفنون، فكان ممن ترجموا له: ابن السبكي في «طبقات الشافعية»(١)، والصفدي في «الوافي بالوفيات»(٢)، وابن خلكان في «وفيات الأعيان»(٣)، وابن القفطي في «إخبار الحكماء»(٤)، وابن الأثير في «الكامل في التاريخ»(٥)، وابن كثير في «البداية والنهاية»(٦)، وحاجي خليفة في «كشف الظنون»(٧)، وغير ذلك من دوائر المعارف العامة(٨).

---

(١) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٨١.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٨.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٨.

(٤) القفطي، إخبار الحكماء، ص١١٠.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٣٠٢.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص٥٥.

(٧) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢، ص ٧٢

(٨) انظر مثلاً: الموسوعة العربية الميسرة، ص٨٥٢، إشراف محمد شفيق غربال؛ وانظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة (راز) ص١٤٢.

وانظر:

Encyclopeadia of Islam, Al-Razi, part 2, PP. 751 - 755 .

الفصـل الثـالـث

التفسير في القرن السادس الهجـري

يقودنا أمر البحث في فكر الرازي من خلال دراستنا للاتجاهات النقلية والعقلية في التفسير عنده ـ بطبيعة الحال ـ إلى التعرف إلى البيئة الثقافية المتعلقة بتفسير القرآن الكريم في القرن السادس الهجري، على اعتبار أن الإطار الثقافي بما يتضمنه من عوامل مختلفة، يُعد من أهم العوامل التي تؤثر في فكر الفرد وتُحَدد اتجاهاته.

ولئن كنا قد أشرنا في الفصل الأول من هذا البحث إلى ما يتعلق بثقافة عصر الرازي في إجمال، فإننا نود التعرف هنا إلى ما يتعلق بالتفسير ذاته، من حيث الوقوف على أبرز مناهجه في هذا القرن؛ لإلقاء بعض الضوء على أهم أنماط التيارات المذهبية التي ظهرت في أعمال المفسرين، تلك الأنماط التي أشار ابن تيمية إلى مثار الاختلاف والتعدد فيها، حين قال: "إن من أسبابه ـ يعني الاختلاف ـ البدع الباطلة التي دعت أهلها إلى أن حرّفوا الكَلِمَ عن مواضعه، وفسروا كلام الله ورسوله ﷺ بغير ما أريد، وتأولوه على غير تأويله"(١). والتي قال فيها آخرون أيضاً: "بأن المنبت الأول لوجوه النظر المختلفة في التفسير هو أن كل حركة فكرية تحاول أن تجد لها في النصوص المقدسة ما يبررها، ويجعلها موافقة للإسلام، وللوحي النبوي"(٢).

على أنه ليس من خطتنا هنا تصنيف كتب تفاسير هذا القرن؛ إذ هو عمل سَبَقَنَا إليه كثيرون، كما أنه ليس من خطتنا أيضاً البحث الموسع للمنهج التفسيري لكل مفسر في هذا القرن بقدر ما نهدف لمحاولة إبراز أهم السمات لأهم المذاهب التفسيرية التي تعددت في هذا القرن، كصدى لحرب الأفكار التي تقوم على

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٤٠.

(٢) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص٣.

الاختلافات المذهبية إزاء العديد من القضايا الإسلامية، التي كان من المحتم أن يكون لكل من المفكرين (فرد أو طائفة تجمعهم فكرة واحدة) موقف منها[1].

وقد يرتبط إلى حد كبير، مبدأ وجود تعدد التيارات، وتصارع أصحاب المذاهب، بما أخبر الله تعالى به عن خلقه من حيث وجود الاختلاف في العقائد بين الناس، وبالتالي وجود القابلية لوقوع ذلك الاختلاف في العصور التالية لنزول القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا**﴾ [يونس: ١٩]. ورغم الأقوال المتعددة التي ذُكرت في تفسير هذه الآية محاولة لتعيين المقصود من (الأمة الواحدة) التي يتمثل فيها الأصل قبل الاختلاف، وكذا محاولة تحديد وقت الاختلاف وكيفيته، فإن أهم الأقوال تقوم ـ في الغالب ـ على اختلاف فيما إذا كان الناس أساساً على دين الإسلام، سواء كان ذلك في عهد آدم، وفي عهد ولده، إلى أن قتل أحد ابني آدم أخاه، فحصل الاختلاف، أو كانوا على دين الإسلام في زمن نوح بعد الغرق، إلى أن ظهر فيهم الكفر، أو كانوا على دين الإسلام في عهد إبراهيم عليه السلام، إلى أن غَيّرَهُ عمرو بن لحي، الذي كان أول من استحدث عبادة الأصنام عند العرب[2]. أو أنهم كانوا قد خلقوا على فطرة الإسلام ثم اختلفوا في الأديان، مما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ؛ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِه أَوْ يُنَصِّرانِه أَوْ يُمَجِّسَانِه»[3].

ومع أن (اختلاف الأمة) فيما فُسرت به الآية هنا قد يكون مرده الانصراف عن الإيمان إلى الكفر ـ وهذا بطبيعة الحال بخلاف مبعث الاختلاف فيما يتعلق بالمذاهب الإسلامية، وبخلاف هذا المبعث أيضاً فيما يتعلق بمناهج التفسير عند طوائف المسلمين ـ فإن ما نودُّ استخلاصه من هذه الإشارة هو حصول "العبرة" بأن تعدد الاتجاهات الفكرية، وعلى الأخص ما يتعلق بالجانب العقائدي، هو أمر متقرر

(١) الدكتور محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص١١٤.

(٢) التفسير الكبير، ج٢، ص١١٤.

(٣) نفسه، ج١٧، ص٦٢، ٦٣.

الوقوع بغض النظر عن بعد طرفي الاختلاف أو قربه، فلم يختص بالاختلاف عصر دون آخر، كما لم تنفرد به أمة دون أخرى، بل ولا أهل ديانة دون أخرى[١].

وإذا كان أحد كبار النقاد المهتمين "بالتفسير ورجاله" يقرر أن الرازي قد وجد مجال علم التفسير "مملوكاً لطائفتين من أهل الثقافة الإسلامية، منحصراً تحت سيطرتها، هما: طائفة المحدثين، وطائفة الأدباء، يتجاذبونه بينهم، متنازعين تارة، ومتقاسمين أخرى"[٢]، وإذا كان هذا هو قول أحد النقاد، فإننا سنتبين من خلال دراستنا هذه كيف تَمَثَّلَ ذلك (الانحصار) في ظهور أهم الاتجاهات المذهبية التي لوَّنت التفسير في القرن السادس الهجري.

ونحن نعلم أنه قد تم تأليف عدد من كتب التفسير في القرن السادس الهجري، وأن كل مفسرٍّ إنما ينطلق في عمله التفسيري من منهج معين غالباً، بحيث يسعى لنصرة مذهبه، حتى يدَّعي البعض منهم "أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلابد من تأويلها حسب تلك"[٣]، كما نعلم الحقيقة القائلة بأن أهل الأصول يختلفون في التوحيد، والعدل، والوعيد، والسمع، والعقل[٤] بحيث يقول من يسمُّون أنفسهم أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح[٥]. ويقول أهل السنَة والجماعة: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، ولا يقضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب[٦]، وإذا

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١١.

(٢) محمد فاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص١٣١.

(٣) الدكتور محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص٥٨.

(٤) الملل والنحل، ج١، ص٤١.

(٥) نفسه، ج١، ص٤٣.

(٦) نفسه، ج١، ص٤٢.

كان هذا قول كل من الطائفتين، فإن الذي لا شك فيه أن كل طائفة منهما إنما تنطلق في عملها التفسيري مما يقوم عليه اعتقادها، سواء في ذلك من استعان بالعقل والحجج المنطقية، أو من وقف عند حد نصوص الشريعة بأصولها المعروفة وما أُثِرَ عن السلف، وسنقف بعد هذا على أهم الملامح في الاتجاهات التفسيرية في هذا القرن.

أ- المذهب الاعتزالي في التفسير:

يرى بعض المهتمين بمباحث الفكر الإسلامي أن المعتزلة هم على رأس المتكلمين المسلمين الذين يبحثون في الإسلام، ويعللون آراءه وتعاليمه من طريق العقل، على حين أن المحدِّثين والمفسرين وأمثالهم كانوا يخدمون الإسلام عن طريق النقل(١) ويرى غيرهم من المؤرخين أن المعتزلة إنما ينطلقون في مباحثهم الفلسفية من منطلق ديني إسلامي؛ إذ يرون أن "المعتزلة ـ كالأشاعرة سواءً بسواء ـ رجال دين أولاً وفلاسفة ثانياً"(٢).

ويصفهم شيخ الإسلام ابن تيمية بأن المعتزلة، وهم فرسان الكلام: "إنما يُحْمَدُونَ ويُعَظَّمُونَ عند أتباعهم وعند من يغض عن مساويهم لأجل محاسنهم عند المسلمين، بما وافقوا فيه مذهب أهل الإثبات والسنّة والحديث، وردهم على الرافضة بعض ما خرجوا فيه عن السنّة والحديث من إمامة الخلفاء، وعدالة الصحابة، وقبول الأفكار، وتحريف الكَلِمَ عن مواضعه، والغلو في عليّ ونحو ذلك"(٣).

وبالرغم من تعدد جهود المعتزلة في التفسير، فإن المعروف منها قليل، وقد عُلِّل هذا بأحد أمرين: "إما لأن حجمها كان غير مألوف، أو لأنها أتلفت في عصور اضطهادهم"(٤).

---

(١) ضحى الإسلام، ج١، ص١٥٦، ٣٥٧.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج٤، ص٣٣٥، مادة (ابن حزم).

(٣) نقض المنطق، ص١٠.

(٤) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٣٨.

وما هو معروف من تفسير المعتزلة إنما يتمثل في عملين تفسيريين:

أولهما: للشريف المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦هـ، والذي وُصِفَ بأنه قد اتخذ نمط (الأمالي)، واتخذ به منهج التفسير بالدراية، فأصبح به ذا مذهب ومنهج في التفسير عُدَّ به من شيوخ هذه المدرسة[١]، على الرغم من تشيعه الأصيل.

ثانيهما: تفسير «الكَشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للعلامة أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨هـ، الحنفي المذهب. وهذا التفسير هو الذي يتمثل فيه نشاط المذهب الاعتزالي في التفسير في القرن السادس الهجري، حتى عُدَّ الزمخشري في تفسيره «الكشاف» ممن بلغ عندهم التفسير أَوجه في هذا القرن[٢].

وقد ذُكر أن سبب تأليف الزمخشري لتفسيره إلحاح أهل طائفته عليه، والذين وصفهم بأنهم الفئة الناجية[٣]، بوضع تفسير للقرآن جامع، يعتمدون عليه في نصرة عقيدتهم بتخريج الآيات على مقتضى الطريقة البلاغية التي كانت أَزِمَّتُهَا بأيديهم[٤].

وإذا كان الزمخشري مفسراً معتزلياً، فإن (الشهرستاني) يربط بين المعتزلة وأثر الثقافة الفلسفية فيهم، حين يقول في واصل بن عطاء وأصحابه ونفيهم لصفات الله تعالى: "إنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة"[٥].

والزمخشري بوصفه أحد أئمة المعتزلة القائلين بأن الحُسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، يُعَدُّ من المؤمنين بالعقل، المقدسين له، كآلة للتفسير، مستخدماً ثقافته المنطقية والرياضية والعقلية في تشقيق معنى الآية إلى أكثر من وجه

---

(١) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٣٨.

(٢) نفسه، ص٣٧.

(٣) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص١٢٦.

(٤) الأستاذ محمد فاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص٨٢.

(٥) الملل والنحل، ج١، ص٤٦.

تفسيري، مستجلباً للقراءة التي يعين ظاهر معناها الاعتزال، ويُخضع تفسير الآي المتشابهة لمعناها، مُذلّلاً اللغة للاعتزال، مُحمِّلاً الألفاظ ما لا تتحمله أحياناً، مستعيناً بحذقه في علمي المعاني والبديع(١)، فعند الآيات التي يخالف ظاهرها أصول الاعتزال يلجأ الزمخشري إلى أن: "يجعلها متشابهة، ثم يحاول بفنون من المحاولات أن يُلينَ معنى تلك الآية المتشابهة للاعتزال، ونصرة مبادئه، وهو بهذا يدير معاني الآي القرآنية كلها حول الاعتزال ومسائله"(٢).

لقد عرَّض الزمخشري في تفسيره بأهل السنّة، "وزعم أن مذهبهم هو مذهب اليهود بعينه، حيث جوَّزوا غفران الذنوب من غير توبة". وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لاَّ يَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ إِلا الْحَقَّ**﴾ [الأعراف: ١٦٩] "إن المراد من هذه الآية توبيخ أولئك الورثة على إثباتهم القول بالمغفرة مع إصرارهم على ما هم فيه"(٣).

كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد، متظاهراً به، وذكر ابن خلكان أنه «نقل عنه – يعني الزمخشري – أنه كان إذا قصد صاحباً له، واستأذن عليه في الدخول، يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له: أبو القاسم المعتزلي بالباب. وعندما صنف «كتاب الكشاف» لأول مرة كتب في استفتاح الخطبة: "الحمد لله الذي خلق القرآن" فيقال: إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس، ولا يرغب فيه أحد، فَغَيَّرهُ بقوله: "الحمد لله الذي جعل القرآن". وجعل عندهم بمعنى (خلق)، والبحث في ذلك يطول، ورأيت في كثير من النسخ "الحمد لله الذي أنزل القرآن" هذا اصطلاح الناس لا اصطلاح المصنف"(٤).

ويفخر الزمخشري بتفسيره «الكشاف» وما يقوم عليه من اعتقاد، فيمدحه

---

(١) الدكتور مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسيره، ص٨.

(٢) نفسه، ص٨.

(٣) ظهر الإسلام، ج٤، ص٥٥.

(٤) وفيات الأعيان، ج٥، ص١٧٠.

بأسلوب يَنُمُّ عن روح التحدي العنيف لكل الأعمال التفسيرية التي ألَّفها الآخرون، بحيث يَعُدُّهُ سبيل الهدى، إذ يقول[١]:

إن التَفَاسِيرَ في الدُنْيَا بلاَ عَـدد
وَلَيْسَ فيها لَعمرِي مِثْلُ كَشَّافي
إنْ كُنْتَ تَبْغي الهُدَى فالْزَمْ قِرَاءَتَهُ
فالجهل كَالدَّاءِ والكَشَّافُ كَالشَافي

ويُعَدُّ تفسير الكشاف المثل الأعلى للتفسير الاعتزالي؛ حيث فسر الزمخشري به القرآن في ضوء أصول المذهب المعتزلي، بحيث اعتمد الزمخشري في تفسيره للمحكم والمتشابه من القرآن على مبدأ واحد، يزعم أنه قد وجده في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ [آل عمران: ٧] فالمُحْكَمات عنده هي تلك التي أُحْكِمَتْ عباراتها بأن حُفِظَتْ من الاحتمال والاشتباه، والمتشابهات هي تلك الأحاديث المشتبهات المحتملات، وأم الكتاب هي أصله الذي يُحْمَلُ عليه المتشابه، وَيُرَدُّ إليه وَيُفَسَّرُ به[٢]، مثل ذلك: عندما يقول الله تعالى في الآيتين ٢٢و٢٣ من سورة القيامة: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾. فإنه يجب أن تكون متفقة مع الآية الأخرى المحكمة من سورة الأنعام، آية ١٠٣: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾[٣].

ومن هنا فالمعتزلة، وعلى رأسهم الزمخشري، بالإضافة إلى استعانتهم في تأويلهم للقرآن بالفكر الفلسفي، وبحكم إجادتهم اللغة، وقدرتهم البيانية، فإنهم قد استعانوا أيضاً بالقرآن نفسه في محاولة إثبات ما يوافق مذهبهم، ونَفي ما يعارضه، باعتبار أن ما يوافق المذهب من الآيات هو الثابت المحكم، وما لا يوافق

---

(١) كشف الظنون، المجلد الثاني، ص١٤٧٦.

(٢) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص١٢٨.

(٣) نفسه، ص١٢٨.

مذهبهم من المتشابه، وقد استعان الزمخشري بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[1] [الأنعام: ١٠٣]، على نفي رؤية الله التي تشير إليها الآيتان: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2]. (القيامة: ٢٢و٢٣).

ومع أن بعض النقاد يرى أن جهود الزمخشري في تفسيره "تسمو أحياناً على مجرد الانتصار للاعتزال"[3] وذلك حين تنصرف القضية إلى مسألة غير اعتزالية بأن تكون بلاغية خالصة، فإن آخرين يرون أن منطلقه في تفسيره من مبدأ أن الآيات المحكمة عنده" هي التي يتفق ظاهرها مع مذهبه في الاعتزال، أما تلك التي يتعارض ظاهرها مع عقيدته الاعتزالية فمن المتشابهات"[4]، وفي الوقت الذي نجد الرازي يأخذ فيه عن الزمخشري ـ الذي يمثل في تفسيره «الكشاف» ذروة التفسير الاعتزالي ـ كثيراً مما يتعلق باللغة والنحو والبيان، ويوافقه في الكثير مما يورده من هذه الوجوه، فإنه لا يجاريه مجاراة تامة في كل ما يذهب إليه، فمثلاً عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: ٣]، أورد من المسائل المتعلقة بلفظ (التوراة والإنجيل) قول الزمخشري: التوراة والإنجيل اسمان أعجميان، والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد، وقرأ الحسن (والأنجيل) بفتح الهمزة، وهو دليل على العجمية؛ لأن أفعيل بفتح الهمزة معدومة في أوزان العرب، ويؤكد الرازي هذا بقوله: "واعلم أن هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه"[5].

وعلى حين يأخذ الرازي عن الزمخشري كثيراً مما يتعلق باللغة والنحو والبيان على نطاق واسع[6]، كما يأخذ من غيره، نجده يقف موقف الحَذِرِ المتشدد تجاه

---

(١) الأستاذ محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص١٣١.

(٢) نفسه، ص١٣٠، ١٣١.

(٣) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٥٤.

(٤) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص١٩٠.

(٥) التفسير الكبير، ج٧، ص١٥٨.

(٦) نفسه، ج١١، ص٢٠٨.

مواقف الزمخشري من اللغة والاشتقاق فيما يعتقد الرازي أن فيه طعناً للقرآن أو ما يقود إلى مخالفة لما عليه أهل السنّة، كما هو موقف صاحب «الكشاف» عند تعريف أصل لفظ (الصلاة) عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ** ﴾ [البقرة: ٣] حين يقول صاحب «الكشاف»: "الصلاة فعلة من (صلى) كالزكاة من (زكى) وكتابتها بالواو على لفظ المفخم، وحقيقة صلى: حرك الصَّلَوَيْن؛ لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، وقيل: الداعي: مصلي تشبيهاً له في تخشُّعه بالراكع والساجد"(١).

فهاهنا يرفض الرازي تعليل صاحب «الكشاف» ويرده معتداً بالمشهور من المنقول وإجماع المسلمين على أساسين:

الأول: أن هذا الاشتقاق الذي ذكَره صاحب الكشاف، يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة؛ وذلك لأن لفظة (الصلاة) من أشد الألفاظ شهرة، وأكثرها دوراناً على ألسنة المسلمين، واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء اشتهاراً فيما بين أهل النقل، ولو جوَّزنا أن يقال: مسمى الصلاة في الأصل ما ذكره، ثم إنه خَفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الآحاد لكان مثله في سائر الألفاظ جائزاً، ولو جوَّزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تتبادر أفهامنا إليه من المعاني في زماننا لاحتمال أنها كانت في زمان الرسول موضوعةً لمعانٍ أُخَر، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني، إلا أن تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست، كما وقع مثله في هذه اللفظة، فلما كان ذلك باطلاً بإجماع المسلمين عَلِمْنا أن الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل.

أما الأساس الثاني الذي يعتمد عليه الرازي في رَدِّ مقولة «الكشاف» في أصل كلمة الصلاة، فهو: أن الصلاة في الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضاً، مفتتحة بالتحريم، ومختتمة بالتحليل، وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة؛ لأنه الذي يقف الفلاح عليه؛ لأنه عليه السلام

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٢٩.

لما بَيَّنَ للأعرابي صفة الصلاة المفروضة قال: والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها، فقال رسول الله ﷺ: «أَفْلَحَ إِنْ صَدَقْ»(١).

وكما يرفض الرازي منحى صاحب الكشاف في الاشتقاقات اللغوية التي يرى فيها تعارضاً مع ما عليه جمهور أهل السنّة، يرفض أيضاً مواقف صاحب الكشاف التفسيرية التي يرى الرازي فيها مخالفة لمذهبه التفسيري، وما يذهب إليه أهل السنّة، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [آل عمران: ٣١]، وبعد أن أورد الرازي بعض متعلقات تفسير الآية من حيث أسباب النزول، ومحبة الله وأوليائه، أعرب عن انتقاده للزمخشري إزاء خوضه في تفسير هذه الآية، وعَدَّهُ الرازي خروجاً عما يليق بالعاقل أن يكتبه، وعدَّه مجترئاً على كتب الله وعلى أوليائه، فقال: "خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى، وكَتَبَ هاهنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب الفحش، فَهبْ أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله تعالى، فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك بالكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى، نسأل الله العصمة والهداية "(٢).

وعلى وجه العموم، فقد ساعد المعتزلة الذين وصفوا بأنهم (فرسان العقلانية العربية الإسلامية)(٣)، "ما عرفوه من الفلسفة اليونانية؛ إذ كانوا أكثر الفرق الكلامية الإسلامية اتصالاً وإفادة منها على تكوين تصورٍ وفهمٍ خاص لذات الله ينفي عنه كل صفة "(٤)، ومن هنا فقد عُلِّلتْ غاية المعتزلة من تفسيرهم بأنهم: "بما أوَّلوا من آيات القرآن تأويلاً مجازياً؛ إذ كانوا يريدون أن يُظهروا ما رأوه حقاً من فلسفة اليونان في القرآن"(٥).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٢٩.

(٢) نفسه، ج٨، ص١٨.

(٣) الدكتور محمد عمارة، العرب والتحدي، ص٩١.

(٤) الأستاذ محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص٤٢.

(٥) نفسه، ص١٣٢.

على أن الباحثين الذين يعدون المعتزلة من (العقليين) يجب ألاَّ يغفلوا حقيقة مهمة، وهي أن كل فرد من الناس مركب من عقل وعاطفة، وكل فرد معرض لحدوث الصراع في حياته بين إملاء العقل وميل العاطفة. وإذا ما وُصِفَ هؤلاء بالعقلانيين، فإنما يكون ذلك على سبيل التغليب والترجيح، لا على سبيل الحصر والقطع والتحديد. ولقد تم لهم شيء من هذه العقلانية الأسيرة كما يصفها بعض الباحثين على حساب تأولات فرضوها على النص الديني، وأملوها عليه إملاءً يَبْعُدُ به عن حقيقة الدين[1].

ومن جهة أخرى، فإن هناك من يعلل سبب لجوء هؤلاء المفكرين الفلاسفة وأمثالهم من المسلمين إلى التفكير الفلسفي، إلى أن القرآن بطبيعته، بسبب الآيات المتشابهة فيه، والتي تتعرض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان: "كان ـ ولا يزال ـ من الضروري أن يثير كثيراً من التفكير الفلسفي، وأن يوحي بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي"[2]، وأن هؤلاء المفكرين الذين عرفوا آداب الجدل والمناظرة قد اضطروا، تمشياً مع العقل، أن يتسلحوا بكل ما يعينهم في سبيلهم، فاستعانوا بالمنطق اليوناني يَصُوغون في قوالبه قضاياهم[3].

ولم يستطع الرازي نفسه أن يتجاهل تفاسير المعتزلة بحال؛ إذ نراه يقارن كثيراً في ثنايا تفسره بين مواقف المعتزلة وأهل السنّة من تفسير الآيات، وخصوصاً فيما يتعلق بالقضايا ذات الأهمية الإسلامية.

وقد أورد الرازي بعض ما يوافق المعتزلة فيه أهلَ السنّة؛ كمثل تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]. حين ذكر في خاتمة مباحث هذه الآية بعض ما يتعلق بالمعصية، فقال: "إن المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب

(١) انظر: الفكر الديني، ص٢٩٤ وما يليها.

(٢) بين الدين والفلسفة، ص٣٨.

(٣) ضحى الإسلام، ج١، ص٣٥٧.

الكفر، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر"(١).

كذلك أورد الرازي بعض وجوه الخلاف بين هذين المذهبين من التفسير في الكثير من القضايا الإسلامية التي وردت في القرآن الكريم، كما في قضية (التكليف) وموقفه المعارض لهم عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [البقرة: ٦]. فلما كان من أقوال المعتزلة هنا قولهم: "إنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الإيمان مانعاً من الإيمان"(٢) يقرر الرازي أن أهل السنّة يحتجون بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله: ﴿**لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [يس: ٧]، وقوله: ﴿**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا**﴾ [المدثر: ١١] إلى قوله: ﴿**سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا**﴾ [المدثر: ١٧]، وقوله: ﴿**تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ**﴾ [المسد: ١]، على تكليف ما لا يطاق.

ولما بَيَّنَ الرازي تقرير هذا القول كما يراه أهل السنّة من وجوه عدة اختتمه بقوله: "فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع، وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال. ولقد كان السلف والخلف من المحققين معوِّلين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم"(٣).

ويعرب الرازي عن استنكاره الشديد لبعض ما يذهب إليه المعتزلة في تفاسيرهم، كما في مثل موقفه من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ [البقرة: ٣٤]، فلما أورد الرازي أقوال العقلاء في قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾، فَصَّلَ القول في الوجوه المتعددة من أقواله في تفسير هذه الآية، كقولهم: إن إبليس حين اشتغاله

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٢٣٨.

(٢) نفسه، ج٢، ص٤٣.

(٣) نفسه، ج٢، ص٤٢، ٤٣.

بالعبادة كان منافقاً كافراً[1]، ثم قال الرازي مستنكراً تحكيم العقل في تلك الوجوه: " . . . واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق، وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً، وكان الكل لازماً، أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات، وكيف لا؟ وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته، واجب الوجود في صفاته، فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات، إذ لو افتقر لكان فقيراً لا غنياً، فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات، ومِنْ عنده نيل الطلبات، وإذا كان كذلك لم تتطرق اللِّميَّة إلى أفعاله، ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته"[2].

ثم يخلص الرازي من هذا إلى قول يقرر فيه عدم التعويل على مذهب الاعتزال في التفسير بقوله: "وما أحسن ما قال بعضهم: جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال"[3].

ثم يؤكد الرازي رفضه لميزان الاعتزال كمطلق لتفسير آيات القرآن الكريم، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، حين أورد بعض المسائل المتعلقة بتفسير هذه الآية من حيث اللغة ومن حيث وجهات نظر بعض المفسرين، الذين كان من أقوالهم في تفسير هذه الآية أن المقصود: "لا تُشَدِّدْ علينا في التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود"[4]، حيث كان من مباحث الرازي في هذا الأمر أن الدلائل العقلية والسمعية دلَّت على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، فما السبب في أنْ شدد التكليف على اليهود حتى أدى ذلك إلى وقوعهم في المخالفات والتمرد؟[5] يوازن

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٢٣٧.

(٢) نفسه، ج٢، ص٢٣٧.

(٣) نفسه، ج٢، ص٢٣٧.

(٤) نفسه، ج٧، ص١٤٦.

(٥) نفسه، ج٧، ص١٤٦.

الرازي بعد ذلك بين ما قالته المعتزلة وما قاله أصحابه، فيقرر أنه من الجائز أن يكون الشيء مصلحة في حق إنسان، مفسدة في حق غيره، "فاليهود كانت الفَظَاظة والغِلْظةُ غالبةً على طباعهم، فما كانوا ينصلحون إلا بالتكاليف الشاقة والشدة، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخُلُق غالباً على طباعهم، فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ"(١).

ثم يورد الرازي قول أصحابه بأن السؤال الذي ذكرناه في المقام الأول ننقله إلى المقام الثاني، فنقول: ولماذا خصَّ اليهود بغلظة الطبع، وقسوة القلب، ودناءة الهمة، حتى احتاجوا إلى التشديدات العظيمة في التكاليف، ولماذا خص هذه الأمة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم؟(٢).

ويختتم الرازي ما استعرضه من آراء أصحابه وآراء المعتزلة في هذا المقام باستنكار شديد لمنطلق المعتزلة في تفسيرهم لهذه الآية بقوله: "ومن تأمل وأنصف عَلِمَ أن هذه التعليلات عليلة، فجل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال، وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿ **لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** ﴾"(٣).

ولقد تناول تفسيرَ الزمخشري «الكشاف» عددٌ من العلماء والنقاد والباحثين من قدامى ومحدثين، بوصفه أثراً هاماً، ولكنهم وإن أجمعوا على تقريظه فيما استحسن من بعض وجوهه من حيث طريقته البيانية والإعجازية وتَمَكُّنه من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى، فإننا نجد عند بعضهم الأخذ بجانب الحذر الشديد فيما يتعلق بالعقائد. فقد وُصِفَ هذا التفسير بأنه: «عمدة الناس

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص١٤٧.

(٢) نفسه، ج٧، ص١٤٧.

(٣) نفسه، ج٧، ص١٤٧.

على اختلافهم، بين مشايع له، ومخالف، وعلى وفرة مخالفيه، وانقطاع مشايعيه، يرجعون إليه على أنه يسبح وحده في طريقته البلاغية الإعجازية، وفي غوصه على دقائق المعاني، وحُسن إبرازها على طريقة علمية سائغة..."(١).

يمكن أن يُعد الزمخشري على رأس طائفة الأدباء المفسرين في ذلك العصر. ومع ذلك فإن ابن خلدون حين يمتدح هذا التفسير فيما يتعلق بالبيان نجده يتحفظ عليه من وجوه أخرى، إذ نجد ابن خلدون وهو يعد تفسير «الكشاف» من الكتب التي ترجع إلى اللسان في معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، يقول: "ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب «الكشاف» للزمخشري، من أهل خوارزم العراق، إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة، حيث تعرض في آي القرآن من طرق البلاغة، فصار ذلك للمحققين من أهل السنّة انحرافاً عنه وتحذيراً للجمهور من مكامنه، مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة"(٢).

فمع إشادة ابن خلدون بفضل الزمخشري في البيان لوفور بضاعته فيه، ودعوته للاطلاع على تفسير الزمخشري لغرابة فنونه في اللسان، غير أنه يُحذِّر في الوقت ذاته من هذا التفسير ويضع للاطلاع عليه شروطاً مسبقة لتؤْمن غوائله، فيذكر أن جار الله الزمخشري وضع كتابه في التفسير، وتتبع آي القرآن بإحكام هذا الفن - يعني البيان - بما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة، ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنّة مع وفور بضاعته من البلاغة. ولذلك ينصح ابن خلدون من أحْكَمَ عقائد السنّة، وشارك في هذا الفن بعض المشاركة حتى يقتدر على الرد عليه من جنس كلامه، أو يعلم أنه بدعة فيعرض عنها، ولا

---

(١) محمد فاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص٨٥.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص٤٤٠.

تضر في معتقده، ينصحه بالنظر في هذا الكتاب للظفر بشيء من الإعجاز، مع السلامة من البدع والأهواء[١].

وينتقد العلماء من أهل السنّة تفسير الزمخشري انتقاداً صريحاً، بل ويقفون منه موقف الرفض، ويعيبون عليه اعتماده في تفسيره على طريقة المعتزلة، وعلى أصولهم الخمسة[٢] قال ابن تيمية: "وأما الزمخشري، فتفسيره محشو بالبدعة، وعلى طريقة المعتزلة من إنكار الصفات والرؤية، والقول بخلق القرآن، وأنكر أن الله مريد للكائنات، وخالق لأفعال العباد، وغير ذلك من أصول المعتزلة"[٣].

وبعد أن استعرض ابن تيمية الأصول الخمسة للمعتزلة[٤] ذكر أن هذه الأصول حشا بها الزمخشري كتابه بعبارة لا يهتدي أكثر الناس إليها، ولا لمقاصده فيها، مع ما فيه من الأحاديث الموضوعة، ومن قلة النقل عن الصحابة والتابعين[٥].

ويقف الرازي نفسه من تفاسير المعتزلة موقفاً واضحاً مصرحاً برفضه لتفسيرهم في أكثر من موضع في تفسيره الكبير، من ذلك ما كان من أمر الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿**فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**﴾ [الأنعام: ١٢٥] حيث تكلم بإسهاب عن موضوع الضلال والهداية وشأن التكليف، وتعرض لبعض المناظرات المتعلقة بتكليف العبد كما يراها بعض الفرق إلى أن خَلُصَ إلى القول بالتأييد المطلق لمذهب أهل السنّة في هذا الأمر ونبذ ما عداه حين قال: "وأقول قبل الخوض في الجواب عن كلام أبي الحسين: صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله إنما

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٥٥٣.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٥٦.

(٣) نفسه.

(٤) الأصول الخمسة للمعتزلة هي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٥) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٥٧.

لزمت على قول المعتزلة. وأما على قول أصحابنا رحمهم الله، فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب، وليس للعبد أن يقول لربه: لِمَ فعلت كذا أو فعلت كذا. فثبت أن خصماء الله هم المعتزلة، لا أهل السنّة، وذلك يقوي غرضنا ويُحَصِّلُ مقصودنا"(١).

ب- المذهب الرمزي في التفسير:

شاع المذهب الرمزي في التفسير عند طائفتين من طوائف المسلمين هما: الصوفية، والشيعة.

ويقوم هذا المنهج التفسيري على أن للقرآن معنيين: أحدهما ظاهر يمكن أن يعرفه الناس كافة، والثاني باطن لا يعلمه إلا الخاصة(٢)، ويستدل أصحاب هذا المنهج من قوله تعالى: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ [محمد: ٢٤] أن في القرآن آيات تشير إلى أن القرآن له ظهر وبطن(٣).

ومع أن الصوفية وبعض الشيعة يقولون بظاهر القرآن، فإن الشيعة قد أسرفوا في تفسير الباطن في ضوء عقيدتهم، وكذلك فَعَلَ الصوفية في الوقت نفسه؛ حيث وصلوا إلى درجة بعيدة في التأويل الباطني(٤).

ويشير ابن خلدون إلى إيغال المتصوفة الذين تكلموا في الكشف، وفيما وراء الحسِّ، وذهاب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما يربط بين الصوفية والرافضة من حيث تأثر كلٍّ من الفريقين بالآخر وذهابهما إلى "الحلول"، وتشابههما في العقيدة، فيقول: "إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحسِّ توغَّلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه، مثل المروي في كتاب المقامات له، وغيره، وتبعه ابن العربي

(١) التفسير الكبير، ج١٣، ص١٨٦.

(٢) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص٢١٣.

(٣) نفسه، ص٢١٧.

(٤) نفسه، ص٢١٨، ٢١٩.

وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة، الدائنين أيضاً بالحلول، وإلهية الأئمة مذهباً لم يُعرف لأولهم، فأُشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم، وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، ثم يُورَّث مقامه لآخرين من أهل العرفان "(١).

وسنلمِّح بعد هذا لنموذجين من المفسرين من أهل هذا المذهب الإشاري في القرن السادس الهجري، يمثل أحدهما المذهب الصوفي في التفسير، ويمثل الآخر المذهب الشيعي في التفسير.

أ- المذهب الصوفي في التفسير :

يعد المذهب الصوفي في التفسير واحداً من مذاهب التفسير الشائعة في القرن السادس الهجري، "والذي كانت له روافده القديمة منذ عصر النبي ﷺ، كأغلب مناهج التفسير"(٢). أما (التصوف) بشكل عام، فقد تحدث عنه ابن خلدون في مقدمته، فوصفه بأنه من العلوم الحادثة في الملة، وذكر أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقْبِل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالفة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة(٣).

(١) مقدمة ابن خلدون، ص٤٧٣.

(٢) انظر: الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٤٠.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص٤٦٧؛ وانظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٢٧.

ويقوم المذهب الصوفي الذي انتهجه كثيرون من الشيعة وبعض أهل السنّة على الحدس الصوفي في معرفة الحق، والحق هو الله سبحانه وتعالى، ولم يقم هذا المذهب على النظر العقلي: أي إنه يعتمد على الجانب العملي المتمثل في الزهد والعبادة، مبتعداً بذلك عن المسلك النظري الفلسفي[١]. وبعبارة أخرى، فإن المصطلحات الصوفية ذاتها؛ من حال ومقام، وتوبة، وتوكل، ورضا، ومحبة، ويقين، إنما تُعَبِّرُ عن الجانب القلبي لا الفلسفي[٢]؛ ذلك أنه إذا كان المنهج القلبي حَدْسياً، فإن المنهَج العقلي يقوم على الاستدلال والاستنباط، الأمر الذي يقودنا إلى القول بأن التفسير الصوفي يقوم على نظرية "الفيض". فالصوفي يجاهد نفسه حتى يصل إلى درجة تتكشف له فيها معاني القرآن؛ لأن المعرفة عند الصوفية معرفة مباشرة من الله، قائمة على الكشف أو رؤية جذبية، وليست نتيجة بحث عقلي[٣]. وتلك هي المعرفة التي عُدَّ الغزالي أول من وضع منهجاً قوياً لها.

ويربط أحد الباحثين بين ظهور النزعة الصوفية فيما يتعلق بنشأة نظرية المتصوفين في المعرفة وبين نشأة البحث في العقائد عن طريق النظر العقلي، فيقول "... ولما نشأ البحث في العقائد عن طريق النظر العقلي، واتجه المتكلمون إلى التماس المعرفة، نزع الصوفية إلى طلب الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمشاهدة، وتطلعوا إلى وضع نظرية في المعرفة وسبل كسبها، فأصبح التصوف طريقاً للعرفان Gnosticism وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء والمتكلمين تجيء بالتعلم والبرهان، فإنها عند الصوفية تجيء إلهاماً بعد تصفية النفس بالتعبد والمجاهدة وغيرها، مما هو معروف عند الصوفية"[٤].

---

(١) الدكتور محمد عاطف العراقي، ص١٢٨.

(٢) نفسه، ص١٣٧.

(٣) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص٢٣٠.

(٤) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص١٢٨؛ وانظر: التوجيه الإسلامي للنشء في فلسفة الغزالي، عارف مفضي، ص١٧٢؛ وانظر: مقدمة الطبعة الثانية لكتاب تهافت الفلاسفة تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا، ص ٣٦ - ٤١.

وفي الوقت الذي يلفت فيه بعض الباحثين النظر إلى أهمية التأمل الصوفي، أو الفلسفي، أو هما معاً في تكوين الرؤية الذاتية الخالصة للشخصية الإسلامية، فإنه يلفت النظر أيضاً إلى أن هذه الذاتية هي نفسها مصدر الضعف في هذا اللون من المعرفة؛ لأنها لا تنجو في نهاية الأمر من مزالق التأويل الفردي، وفقاً لروح المفكر الخاصة وميله الشخصي(١).

ويمثل التفسير الصوفي في هذا القرن تفسيرُ ابن عربي: أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي، المتوفى سنة ٦٢٨هـ، المعروف بـ (ابن عربي) من دون أداة التعريف، كما اصطلح على ذلك أهل المشرق، للتفريق بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، صاحب «أحكام القرآن»، كان بالغرب يُعرف بابن العربي، بالألف واللام، كما كان يعرف بالأندلس بابن سراقة.

نزح إلى المشرق، وطوّف في كثير من البلدان، فدخل الشام ومصر والموصل وآسيا الصغرى ومكة.

كان ابن عربي صوفياً، بل عُدَّ شيخ المتصوفة في وقته، وله أتباع ومريدون لقبوه فيما بينهم بالشيخ الأكبر والعارف بالله(٢).

ذكر صاحب «كشف الظنون» أن ابن عربي صنف تفسيراً كبيراً، على طريقة أهل التصوف في مجلدات، قيل: إنه في ستين سفراً، وهو إلى سورة الكهف، وله تفسير صغير في ثمانية أسفار على طريقة المفسرين(٣).

ويعقب الأستاذ حسين الذهبي على ما أورده صاحب «كشف الظنون» حول تفسير ابن عربي بقوله: "... إن ابن عربي لم نظفر له بكتاب في التفسير... وإذا كنا لم نظفر بهذين الكتابين، فإننا قد ظفرنا بما فيه بعض الكفاية عنهما، وهو تفسيره لبعض الآيات التي وجدناها متفرقة في غضون مؤلفاته كالفصوص، والفتوحات"(٤).

---

(١) دكتور عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، ص٢٣.

(٢) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٣، ص٣٢.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج١، ص٤٣٨.

(٤) التفسير والمفسرون، ج٣، ص٧٨.

ويرى الذهبي هنا ـ كما سبقه إلى ذلك ابن خلدون ـ أن ابن عربي قد وقع تفسيره تحت تأثير مذهبه في وحدة الوجود؛ فالتعدد والكثرة أمر قضت به الحواس الظاهرة، وأنه يأخذ بنظرية الفيض الإلهي، تلك النظرية التي عُدَّ واسع الباع فيها، إذ يدَّعي أن كل ما يجري على لسان أهل الحقيقة من المعاني الإشارية في القرآن، هو في الحقيقة تفسير وشرح لمراد الله(١). على أن مذهب ابن عربي في "وحدة الوجود" ـ والذي ذكر أنه سيطر على التصوف المتأخر في القرنين السادس والسابع الهجريين ـ إنما قام على نظرية متطورة عن نظرية "الاتحاد"؛ أي اتحاد الإنسان بالله، كما هي عند أبي يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١ وقيل: ٢٣٤هـ)، ومذهب (الحلول) أي حلول الله في مخلوقاته كما هو عند الحلاج (المقتول سنة ٣٠٩هـ). فوحدة الوجود ليست مسألة شطحة حلولية، وإنما رؤية اعتبارية فلسفية للعلاقة بين الواحد والمتعدد(٢).

وبحكم اتجاه ابن عربي للتأويل الباطني، فقد عُدَّ من المتأثرين بالمذهب الأفلاطوني الحديث الذي دخل في الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة، ومن الحكماء، ومن الصوفية. منه أخذ جلّ أفكارهم جماعة إخوان الصفا، وأبو نصر الفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن عربي، وحكماء الإشراق كالسهروردي، وصدر الدين القونوي، وقطب الدين الشيرازي(٣).

ويعلل أحد الباحثين اتجاه ابن عربي في تفسيره للتأويل الإشاري البعيد عن ظاهر النص، حيث يجد القارئ العادي صعوبة كبيرة في تتبعه، بأن ابن عربي حدد بشخصيته الصوفية المستوى العالي لروحانية قارئه، وفنائه عما سوى الله تعالى، وأنه يروِّض فيه نفسه على مقامات في المعرفة، وأحوال في التصوف (لا يجدها

(١) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٣، ص٧٤، ٧٧.

وانظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج٤، ص٣٣٧، مادة (ابن العربي).

(٢) يمكن مقارنة هذا بما جاء في: قضية النزاع بين الدين والفلسفة، ص١٢٩.

(٣) الدكتور محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص٢١٥.

سوى أمثاله ممن صفت قلوبهم واستنارت بنور الإيمان، فلم تنعدم أوصافهم البشرية، بل غابوا عن ملاحظتها، تعلقاً بمحبة الحق وأُنْسَاً بتوحيده وطاعته)[١].

ومع أن من الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس، وعن كل ما سوى الله، ومع ما ذهب إليه ابن عربي من القول بوحدة الوجود ـ أي إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة لنفسها ـ فإن ابن عربي قد "جاء مذهبه في صحوته، وليس في حال فنائه"[٢].

ويلي تفسير ابن عربي في الأهمية في الاتجاه الصوفي تفسير «عرائس البيان في حقائق القرآن» لأبي محمد روزبهان بن أبي النصر، التغلبي الشيرازي الصوفي، المتوفى سنة ٦٠٦هـ. وهي السنّة التي توفي فيها الفخر الرازي، والذي يُعَد أيضاً من أهم كتب التفسير الإشاري عند الصوفية. وكان مما أُخذ عليه في تفسيره قوله: إن ما ذكره في كتابه ما هو إلاّ سوانح سنحت له من حقائق القرآن، وإشارات تجلت من جانب الرحمن، وأنه يريد أن يقرر أن ما في كتابه من المعاني ليس إلا تفسيراً لكتاب الله، وبياناً لمراده منه[٣].

وهذا بخلاف ما اعتمده بعض المفسرين المحدثين من أهل السنّة حين سمى تفسيره للقرآن (خواطر) تحفظاً عن الزلل[٤]، وإن ظلت المسافة واسعة بين اجتهاد المتصوفة واجتهاد الشعراوي، الذي لا يبعد عن أصول السنّة.

هذا وقد وُصِف علماء الصوفية من أهل الباطن بأنهم علماء الباطن، وأرباب القلوب[٥]. كما أورد الغزالي أنه قيل: "علماء الظاهر زينة الأرض والملك، وعلماء

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٤٢.

(٢) الدكتور توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص٣٦٤.

(٣) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٣، ص٥٧.

(٤) الشيخ محمد متولي الشعرواي، خواطري حول القرآن الكريم، ج١، ص٩.

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٣٧.

الباطن زينة السماء والملكوت[١]؛ ولكن لابد من ملاحظة أن هذه التسمية إنما هي من جانبهم؛ لأن علماء الشريعة لم يسلِّموا بأن مهمتهم تقتصر على الظاهر دون الباطن، وأكدوا أن صحة النية وسلامة الباطن شرط في كل فعل إسلامي.

وإذا كان الغزالي يهتم بما يورده عما قيل بحق هؤلاء، فإن هذا لا يعني أن الغزالي من أهل الباطن، وإنما يعدُّ معتدلاً في تصوفه الذي "وُصِفَ بأنه يجري على الكتاب والسنّة"[٢].

ويربط بعض الباحثين بين الصوفية الذين يقولون: إن للقرآن ظاهراً وباطناً، وبين بعض الثقافات والمعتقدات الأجنبية، بما يُحتمل معه أن يكونوا قد تأثروا (بالأفلاطونية) الحديثة، وبعض العقائد الهندية[٣].

على أنه إذا كان بعض المفسرين من الصوفية يقيمون تفاسيرهم على أساس من النمط الإشاري، فإن جمهور علماء السنّة ينكر هذا النوع من التفسير عند الصوفية، فقد ذكر صاحب «الإتقان» أن كلام الصوفية في القرآن ليس تفسيراً، قال ابن الصلاح في «فتاويه»: وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمي: «حقائق التفسير»، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسيراً، فقد كفر، قال ابن الصلاح: وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، ومع ذلك، فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والإلباس[٤].

وإذا عُدَّ ضيق أهل السلف بالتصوف أمراً طبيعياً، فإن الضيق بالتصوف الذي تسللت إليه النظرات الفلسفية الجامحة في المعرفة والوجود، وأبعدته عن أبسط

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٣٧.

(٢) قضية الصراع بين الدين والفلسفة، ص١٢٩.

(٣) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص٢١٩.

(٤) السيوطي، الإتقان، ج٤، ص٢٢٣، ٢٢٤.

قواعد العقيدة الدينية البسيطة أكبر وأعظم(١).

ولعل من المهم هنا، وبعد هذه الإيماءة عن المذهب الصوفي في التفسير في القرن السادس الهجري، أن نقف على نظرة الفخر الرازي تجاه الصوفية عموماً، بوصفها فرقة من فرق المسلمين، فمن خلال كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» خَطَّأَ الرازي من قصَّ فرق الأمة ولم يذكر الصوفية منهم؛ لأنه يرى أن حاصل قول الصوفية هو أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريق حسن(٢) وقد عَدَّ الصوفيةَ ست فرق؛ هي: أصحاب العادات، وأصحاب العبادات، وأصحاب الحقيقة، والنورية، والحلولية، والمباحية.

وفي الوقت الذي عدَّد فيه الرازي أصحاب العادات وأصحاب العبادات والنورية، ووصف كل ما تقوم عليه معتقداتها مع ما يفهم عنه من عدم اقتناعه بسلوكهم، وعلى حين يصف الحلولية بالتوهم بحصول الحلول، ويقرر أن ليس لهؤلاء من العلوم العقلية نصيب وافر، كما يعيب على المباحية حفظهم طامات لا أصل لها وتلبيسات في الحقيقة، وأن ليس لهؤلاء أيضاً من شيء من الحقائق؛ لأنهم يخالفون الشريعة نقول: بالرغم من ذلك نراه يمتدح أصحاب الحقيقة بأنهم: "قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية، وهم يجتهدون أن لا يخلو سرُّهم وبالُهم عن ذكر الله تعالى، وهؤلاء خير فرق الآدميين"(٣).

ولقد رأينا الرازي في أكثر من موقف يورد تفسير بعض آيات القرآن الكريم على وجهين: أحدهما على طريقة المتكلمين، والآخر على طريقة العارفين، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿**لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ**

(١) قضية النزاع بين الدين والفلسفة، ص١٢٩.

(٢) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١١٥.

(٣) نفسه، ص١١٠.

وَرَضُواْ عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وبعد أن فسَّر قوله تعالى: ﴿رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ قال: إنه "إشارة إلى التعظيم" ووَصف هذا القول بأنه ظاهر قول المتكلمين، ثم قال: " وأما عن أصحاب الأرواح المشرقة بأنوار جلال الله تعالى، فتحت قوله ﴿رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ أسرار عجيبة لا تسمح الأقلام بمثلها، جعلنا الله من أهلها"(١).

وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التوبة: ٢١-٢٢] يذكر الرازي أنه يرى أن هذه الآية قد اشتملت على أنواع من الدرجات العالية، وأنه تعالى "ابتدأ فيها بالأشرف فالأشرف، نازلاً إلى الأدون فالأدون" . ولهذا، فإنه يصرح بأنه سيفسر هذه الآية على طريقين: طريق المتكلمين وطريق العارفين، فالرازي بوصفه مفسراً متمكناً من التفسير على طريقة المتكلمين، يحاول أن يبرهن لنا أيضاً على تمكنه ومقدرته من التفسير على منهج المتصوفة ممن امتدحهم، ووصفهم بأنهم أصحاب الأرواح المشرقة بأنوار جلال الله تعالى. ونود أن نورد هنا تفسيره لهذه الآية على كلا الطريقين:

ففي تفسيره لهذه الآية على طريق المتكلمين يبين أن المرتبة الأولى منها - وهي أعلاها وأشرفها - كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان، وهذا هو التعظيم والإجلال من قِبَلِ الله، وقوله: ﴿وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ﴾، إشارة إلى حصول المنافع العظيمة، وقوله: ﴿فِيهَا نَعِيمٌ﴾، إشارة إلى كون المنافع خالصة عن المكدرات؛ لأن النعيم مبالغة في النعمة، ولا معنى للمبالغة في النعمة إلا خلوُّها عن ممازجة الكدورات، وقوله: ﴿مُّقِيمٌ﴾ عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة. ثم إنه تعالى عَبَّر عن دوامها بثلاث عبارات: أولها: ﴿مُّقِيمٌ﴾ وثانيها: قوله ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾، وثالثها: قوله ﴿أَبَدًا﴾. فحصل من مجموع ما ذكرنا أنه تعالى سيبشر هؤلاء

---

(١) التفسير الكبير، ج١٢، ص١٣٨.

المؤمنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم وذلك هو حد الثواب، وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين بكون هذا الثواب كامل الدرجة عالي الرتبة بحسب كل واحد من هذه القيود الأربعة.

ومن المتكلمين من قال: قوله ﴿**يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ**﴾ المراد منه خيرات الدنيا، وقوله: ﴿**وَرِضْوَانٍ**﴾، المراد منه كونه تعالى راضياً عنهم حال كونهم في الحياة الدنيا، وقوله: "وَجَنَّاتٍ" المراد منه المنافع، وقوله: ﴿**لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ**﴾ المراد منه كون تلك النعم خالصة عن المكدورات؛ لأن النعيم مبالغة في النعمة، وقوله: ﴿**مُّقِيمٌ * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا**﴾ المراد منه الإجلال والتعظيم الذي يجب حصوله في الثواب(١).

وفي تفسيره لهذه الآية على طريقة العارفين المجدين المشتاقين، يرى الرازي أن المرتبة الأولى من الأمور المذكورة في هذه الآية قوله ﴿**يُبَشِّرُهُمْ**﴾، والفرح بالنعمة يقع على قسمين: أحدهما: أن يفرح بالنعمة؛ لأنها نعمة، والثاني: أن يفرح بها، لا من حيث هي، بل من حيث أن المنعم خصَّه بها وشرَّفه: "وإن عجز ذهنك عن الوصول إلى الفرق بين القسمين، فتأمل فيما إذ كان العبد واقفاً في حضرة السلطان الأعظم، وسائر العبيد كانوا واقفين في خدمته، فإذا رمى ذلك السلطان تفاحة إلى أحد أولئك العبيد عظم فرحه بها، فذلك الفرح العظيم ما حصل بسبب حصول تلك التفاحة، بل بسبب أن ذلك السلطان خصه بذلك الإكرام، فكذلك هاهنا، قوله: ﴿**يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ**﴾ منهم من كان فرحهم بسبب الفوز بتلك الرحمة، ومنهم من لم يفرح بالفوز بتلك الرحمة؛ وإنما فرح لأن مولاه خصه بتلك الرحمة. وحينئذ يكون فرحه لا بالرحمة، بل بمن أعطى الرحمة، ثم إن المقام يحصل فيه أيضاً درجات؛ فمنهم من يكون فرحه بالراحم لأنه رحم، ومنهم من يتوغل في الخلوص، فينسى الرحمة، ولا يكون فرحه إلا بالمولى لأنه هو المقصد، وذلك لأن العبد ما دام مشغولاً بالحق من حيث إنه راحم، فهو غير مستغرق في

---

(١) التفسير الكبير، ج١٦، ص١٦.

الحق، بل تارة مع الحق، وتارة مع الخلق، فإذا تم الأمر انقطع عن الخلق، وغرق في بحر نور الحق، وغفل عن المحبة والمحنة والنقمة والنعمة والبلاء والآلاء. والمحققون وقفوا عند قوله: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم﴾، فكان ابتهاجهم بهذا وسرورهم به وتعويلهم عليه ورجوعهم إليه، ومنهم من لم يصل إلى تلك الدرجة العالية، فلا تقنع نفسه إلا بمجموع قوله ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ﴾، فلا يعرف أن الاستبشار بسماع قول ربهم، بل إنما يستبشر بمجموع كونه مبشراً بالرحمة.

والمرتبة الثانية: هي أن يكون استبشاره بالرحمة، وهذه المرتبة هي النازلة عند المحققين. واللطيفة الثانية من لطائف هذه الآية هي أنه تعالى قال ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم﴾ وهي مشتملة على أنواع من الرحمة والكرامة"(١).

وبعد أن عدد الرازي ستة من أنواع هذه الرحمة والكرامة ينتهي إلى القول بأن في قوله تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ﴾ إخباراً عن حصول مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوها قبل ذلك، وجميع لذات الجنة وخيراتها وطيباتها قد عرفوها في الدنيا من القرآن - والإخبار عن حصول بشارة - فلابد وأن تكون هذه البشارة بشارة عن سعادات لا تصل العقول إلى وصفها البتة، رزقنا الله تعالى الوصول إليها بفضله وكرمه(٢).

ويوافق الرازي من ارتضى منهجهم من الصوفية في بعض ما يذهبون إليه في تفسير بعض آيات القرآن الكريم، ويصفهم أحياناً بأنهم من جملة أصحابه كما هو موقفه من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا * إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا * فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: ٩ - ١٢]، حيث قال الرازي بجواز حصول الكرامات

(١) التفسير الكبير، ج١٦، ص١٥، ١٦.

(٢) نفسه، ص١٧.

للأولياء، مستدلاً على ذلك بالقرآن والأخبار والآثار والمعقول، فكان من قوله: "احتج أصحابنا الصوفية بهذه الآية على صحة القول بالكرامات"(١).

وفي الوقت الذي يقرر فيه الرازي اتفاق أصحابه على جواز كرامات الأولياء؛ فإنه يذكر إنكار المعتزلة لذلك، ويمارس في الوقت نفسه نظرية التأمل الصوفي والفلسفي في سبيل معالجة قضية حصول الكرامات للأولياء من خلال الدلائل التي وصفها بأنها دلائل عقلية قطعية على جواز الكرامات، وذلك في سبع مسائل ضمَّنها العديد من الدلائل، فهو يرى "أن المتولي للأفعال هو الروح لا البدن"(٢). فكل من كان أكثر علماً بأحوال عالم الغيب كان أقوى قلباً وأقل ضعفاً. ثم إن الرازي يرى ـ وفقاً لما ذكر أنه مبني على القوانين العقلية الحكمية ـ أن جوهر الروح ليس من جنس الأجسام الكائنة الفاسدة المتعرضة للتفرق والتمزق، بل هو من جنس جواهر الملائكة وسكان عالم السموات، ونوع المقدسين المطهرين، غير أنه لما تعلق بهذا البدن، واستغرق في تدبيره، صار في ذلك الاستغراق إلى حيث نسي الوطن الأول والمسكن المتقدم، وصار بالكلية متشبهاً بهذا الجسم الفاسد، فضعفت قوته، وذهبت مُكْنتُه، ولم يقدر على شيء من الأفعال. أما إذا استأنست بمعرفة الله ومحبته، وقلَّ انغماسها في تدبير هذا البدن، وأشرقت عليها أنوار الأرواح السماوية العرشية المقدسة، وفاضت عليها من تلك الأنوار، قويت على التصرف في أجسام هذا العالم مثل قوة الأرواح الفلكية على هذه الأعمال، وذلك هو الكرامات(٣).

وعندما يبحث الرازي أمر الروح البشرية في هذا المقام، فإنما ينطلق من تصور صوفي وفلسفي أيضاً، فالنفس القوية مشرقة الجوهر، إذا ما انضاف إليها أنواع الرياضات أشرقت وتلألأت، وزال عن وجهها غبرة عالم الكون والفساد، يقول الرازي فيما وصفه بأنه مذهبه: "إن الأرواح البشرية مختلفة بالماهيَّة، ففيها القوية

---

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص٨٤، ٨٥.

(٢) نفسه، ج٢١، ص٩١.

(٣) نفسه، ج٢١، ص٩١.

والضعيفة، وفيها النورانية والكدرة، وفيها الحرة والنذلة، والأرواح الفلكية أيضاً كذلك، ألا ترى إلى جبريل كيف قال له في وصفه: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ**﴾ [التكوير: ١٩ - ٢١]، وقال في قوم آخرين من الملائكة: ﴿**وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا**﴾ [النجم: ٢٦]. فكذا ههنا، فإذا اتفق في نفس من النفوس كونها قوية القوة القدسية العنصرية، مشرقة الجوهر، علوية الطبيعة ثم انضاف إليها أنواع الرياضات التي تزيل عن وجهها غبرة عالم الكون والفساد أشرقت وتلألأت، وقويت على التصرف في هيولي عالم الكون والفساد بإعانة نور معرفة الحضرة الصمدية وتقوية أضواء حضرة الجلال والعزة"(١).

وبعد أن ناقش الرازي باستفاضة الحُجَج العقلية المتعلقة ببيان جواز كرامات الأولياء، اختتم تلك الحجج السبع بتقرير يتعلق بصعوبة الوقوف على واقع الروح البشرية، وما تناوله من أمر السعادات الروحانية والمعارف الربانية. فهو ههنا يقول: "ولنقبض ههنا عنان البيان؛ فإن وراءها أسراراً دقيقة وأحوالاً عميقة من لم يصل إليها لم يصدق بها، ونسأل الله الإعانة على إدراك الخيرات"(٢).

وكما هو شأن أهل التصوف ممن ارتضى الرازي نهجهم، فإنه يُعلي من شأن الروح، ويؤمن بمبدأ تعدد مراتب السعادات، فالروح هو المتولي للأفعال لا البدن، ومن هنا يرى أن كل من كان أكثر علماً بأحوال عالم الغيب كان أقوى قلباً وأقل ضعفاً(٣). ثم إن الأرواح البشرية عنده "مختلفة بالماهيَّة، ففيها القوية والضعيفة، وفيها النورانية والكدرة، وفيها الحرة والنذلة"(٤)، ثم إن بين الروح وبين البدن علاقة وصفها بأنها عجيبة، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ**﴾ [الأعراف: ٢٠٥].

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص٩١.

(٢) نفسه، ج٢١، ص٩١، ٩٢.

(٣) نفسه، ج٢١، ص٩١.

(٤) نفسه، ج٢١، ص٩١.

وفي مبحث قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ﴾، قال الرازي: إن هذا "يدل على أن الذكر القلبي يجب أن يكون دائماً، وأن لا يغفل الإنسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة الإنسانية". وهنا يشير الرازي إلى العلاقة العجيبة بين الروح والبدن وتأثير كل منهما في الآخر: "لأن كل أثر حصل في جوهر الروح نزل منه أثر إلى البدن، وكل حالة حصلت في البدن صعدت منها نتائج إلى الروح؛ ألا ترى أن الإنسان إذا تخيل الشيء الحامض ضرس سنه، وإذا تخيل حالاً مكروهة وغضب سخن بدنه، فهذه آثار تنزل من الروح إلى البدن، وأيضاً إذا واظب الإنسان على عمل من الأعمال، وكرره مرات وكرات حصلت مَلَكَة قوية راسخة في جوهر النفس، فهذه آثار صعدت من البدن إلى النفس"(١).

والرازي في تفسيره يؤكد ما أشار إليه حول أهمية الروح وأثرها عند دوام ذكر الله، وما ترقى إليه من مقامات ومراتب، من رؤية صوفية خالصة، فعنده إذا حضر الذكر اللساني بحيث يسمع نفسه، حصل أثر من ذلك الذكر اللساني في الخيال، ثم يصعد من ذلك الأثر الخيالي مزيد من أنوارٍ وجلايا إلى جوهر الروح، ثم تنعكس من تلك الإشراقات الروحانية آثار زائدة إلى اللسان ومنه إلى الخيال، ثم مرة أخرى إلى العقل، ولا يزال تنعكس هذه الأنوار من هذه المرايا بعضها إلى بعض، ويتقوى بعضها ببعض، ويستكمل بعضها ببعض، "ولما كان لا نهاية لتزايد أنوار المراتب، لا جرم لا نهاية لسفر العارفين في هذه المقامات العالية القدسية، وذلك بحر لا ساحل له، ومطلوب لا نهاية له"(٢).

وإذا كانت تلك هي تصورات الرازي تجاه الإشراقات الروحانية، فإنه من جهة أخرى لا يحبذ الاتجاهات الصوفية المفرطة في الإعراض عن تلك اللذات والطيبات

(١) التفسير الكبير، ج١٥، ص١٠٩.

(٢) نفسه، ج١٥، ص١١٠.

التي أحلها الله، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧]، ناقش الرازي ما يتعلق بحِلِّ المطاعم والمشارب واللذات، فتطرق إلى ما يتعلق بالرهبنة عند النصارى، وما يترتب على ذلك من إعراض عن اللذات والطيبات، ثم ذكر الحكمة في نَهْيِ الله تعالى للمسلمين عن الرهبانية، معللاً ذلك من وجوه عدة توقفنا على حرص الرازي على أن تكون العبادة وفقاً لما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فحسب، وذلك يعني الاعتدال في أمر العبادة؛ لما في ذلك من عمارة الدنيا والآخرة معاً.

يجيب الرازي مثلاً عن تساؤل حول الحكمة من النهي عن الرهبانية، فيبين أن الرهبانية المفرطة، والاحتراز التام عن الطيبات والملذات مما يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسية، التي هي: القلب والدماغ، وإذا وقع الضعف فيهما، اختلت الفكرة وتشوش العقل. ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القُربات، إنما هي معرفة الله تعالى، فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيَّناه، لا جرم، وقع النهي عنها.

كذلك يعترف بأن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مُسَلَّم، لكن في حق النفوس الضعيفة، أما النفوس المستعلية الكاملة، فإنها لا يكون استعمالها في الأعمال الحسية مانعاً لها من الاستكمال بالسعادات العقلية، فإنا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم، امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر، وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل، وإذا كان الأمر كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلاً على نوع الضعف والقصور، وإنما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في الناس.

وفي رأي الرازي أن من استوفى اللذات الحسية، وكان غَرَضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية، فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية؛ لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة - في هذه الحالة - أشق

وأشد من الإعراض عن حصة النفس بالكلية، فكأن الكمال في هذا أتَم.

ويشير الرازي بعد ذلك إلى أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل؛ وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات، فإنه يفيد عمارة الدنيا والآخرة، من أجل ذلك كانت هذه الحالة أكمل عنده[١].

على أن الرازي بوصفه مسلماً قوي الإيمان، بالرغم من مباحثه المستفيضة فيما يتعلق بالروحانيات والإلهيات والعقليات في مواضع كثيرة من تفسيره، يبدي تحفظاً شديداً؛ خشية الانزلاق في مكامن الخطر، ورغبة في اتقاء الإثم بالجزم في أمور لا يؤهله للإحاطة بها عقله، فها هو عند مناقشة أقوال من قالوا بأن الولي لا يُعرف كونه ولياً، أو الولي يعرِف كونه ولياً، نجده بعد أن يورد حجج أصحاب القولين، يشد الانتباه إلى جواب يدعو فيه هؤلاء وأولئك إلى التسليم بحقائق الأسرار إلى الله تعالى، إذ يقول: "إن تداخل الأغلاط في هذا الباب كثيرة غامضة، والقضاء عَسِر، والتجربة خطر، والجزم غرور، ودون الوصول إلى عالم الربوبية أستار، تارة من النيران وأخرى من الأنوار، والله العالم بحقائق الأسرار"[٢]. وهو موقف في جملته ينتهي إلى ما انتهى إليه الغزالي وكثير من المحققين من قبل[٣].

ب- المذهب الشيعي في التفسير:

يُعَدُّ المذهب الشيعي الرمزي في التفسير ـ كما أسلفنا ـ أحد المذاهب التفسيرية السائدة في القرن السادس الهجري، حيث يقوم على صرف بعض ألفاظ القرآن عن ظواهرها إلى أمور باطنية، ويُعَرِّفُ ابن وهب في كتابه «البرهان في وجوه البيان»[٤] الرمزَ بأن "أصله الصوت الخفي الذي لا يكاد يفهم، وإنما

---

(١) التفسير الكبير، ج١٢، ص٧١.

(٢) نفسه، ج٢١، ص٧٩.

(٣) انظر: الغزالي، قواعد العقائد، ص٤٤.

(٤) هو إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، أحد الشيعة الإمامية.

يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طَيَّهُ عن كافة الناس، والإفضاء به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو الحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحش أو سائر الأجناس، أو حرفاً من حروف المعجم، ويطلع على ذلك الوضع من يريد إفهامه، فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما مرموزاً عن غيرهما"(١). ثم يقول: "وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير، وكان أشدهم استعمالاً للرمز أفلاطون، وفي القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدر جليلة الخطر، وقد تضمنت علم ما يكون... وهذه الرموز هي أسرار آل محمد"(٢).

ولا ينكر أحد وجود الاختلاف في الاتجاه التفسيري بين أهل السنّة والشيعة، ويلفت أحد الباحثين النظر إلى أن ذلك منشؤه قضية الخلاف الرئيسية بينهما، وهي لم تكن قضية خلاف قومي أو سياسي بين العرب والأعاجم، وإنما كانت قضية خلاف فقهي في تأويل نظرية الإمامة بين جماعة المسلمين، بصرف النظر عن جنسهم القومي، وإنما صارت القضية قضية سياسية؛ لأنها تتعلق بنظام الخلافة وطريقة اختيار الخلفاء في أمة واحدة، وليس لأنها تتعلق بخلاف قومي بين شعبين مسلمين(٣).

فالقضية إذن إنما هي قضية نظرية في القيادة الروحية والسياسية للمسلمين بين إمام معصوم، وخليفة غير معصوم: فبينما كان أهل السنّة يرون في الخليفة وصياً على الشريعة في المجتمع الإسلامي، كانت الشيعة ترى أن للخليفة مهمة روحانية بالنسبة للتفسير الباطني للوحي، وأنه مؤهل لوراثة تعاليم النبي الباطنية أيضاً. وهكذا بدأت التفسيرات المختلفة للرسالة الإلهية نفسها(٤).

وإذا كان بعض الشيعة معتزلة، كما كان من شأن زيد بن علي، الذي تتلمذ في

---

(١) الدكتور شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص٩٨، ٩٩.

(٢) نفسه، ص٩٩.

(٣) في فلسفة الحضارة، ص١٢٤.

(٤) نفسه، ص١٢٤.

الأصول لواصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة ورئيسهم. . . فاقتبس منهم الاعتزال، وصار أصحابه كلهم معتزلة(١) فإن قسماً كبيراً من المعتزلة في الوقت نفسه كان شيعياً(٢).

وسنقف هنا عند أحد نماذج تفسير الشيعة في القرن السادس الهجري، ممثلاً في العمل التفسيري «مجمع البيان في علوم القرآن» للطبرسي.

والطبرسي هو: أبو عليّ الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، المتوفى سنة (٥٤٨هـ-١١٥٣م)، وقد ذكر أنه اطلع بعد تأليفه لكتابه هذا على كتاب «الكشاف» واستحسن طريقته، فألّف تفسيراً آخر مختصراً شاملاً لفوائد تفسيره الأول، ولطائف الكشاف(٣).

ويمثل كتابه هذا «مجمع البيان في علوم القرآن» مذهب الإمامية الاثني عشرية (إحدى الطوائف الشيعة في التفسير) حين فسر القرآن بما تقول به الشيعة لبعض المعاني الباطنية، ولذا فإنه من أهل الاتجاه الرمزي في التفسير، وكان من ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...**﴾ [النور: ٣٥] فمن قوله في تفسير الآية: ﴿**مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ**﴾: "واختلف فيها هذا المشبه والمشبه به على أقوال: (أحدها): أنه مَثَلٌ ضربه الله لنبيه محمد ﷺ، فالمشكاة صدره، و"الزجاجة" قلبه، والمصباح فيه النبوة، ﴿**لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ**﴾ أي لا يهودية ولا نصرانية، ﴿**يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ**﴾ يعني شجرة النبوة، وهي إبراهيم. . ."(٤).

وهناك من يرى "توافقاً بين رأي الطبرسي بوصفه مفسراً شيعياً، وبين ما تقول به المعتزلة، كما في موقفه من التنزيه، ونفي الرؤية، حين قال في تفسير قوله تعالى:

(١) الملل والنحل، ج١، ص١٥٥.

(٢) ظهر الإسلام، ج٤، ص٤٣.

(٣) التفسير والمفسرون، ج٢، ص١٠٢.

(٤) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص٢٦٦.

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣]، قال: "إن النظر بمعنى الرؤية، والمعنى: تنظر إلى الله معاينة، رووا ذلك عن الكلبي ومقاتل وعطاء وغيرهم. وهذا لا يجوز؛ لأن كل منظور إليه بالعين مشار إليه بالحدقة واللحاظ، والله يتعالى عن أن يشار إليه بالعين، كما يجل سبحانه عن أن يشار إليه بالأصابع، وأيضاً فإن الرؤية بالحاسة لا تتم إلا باتصال الشعاع بالمرئي، والله منزه عن اتصال الشعاع به"(١).

ويعلي بعض الشيعة من شأن العقل بالقول بأن الله فضَّلَ الإنسان على سائر المخلوقات بعقله الذي يفرق به بين الخير والشر، والنافع والضار، وأن "العقل حجة الله على خلقه، والدليل لهم إلى معرفته"(٢). ويبدو تأثرهم الفلسفي واضحاً بقسمتهم العقل إلى "موهوب ومكسوب"(٣).

كما أن هناك من يربط عموماً بين نزعة التشيع ونزعة المعتزلة، وفقاً لما أورده الشهرستاني؛ إذ يقول: "صارت الإمامية متمسكين بالعدلية في الأصول، وبالمشبهة في الصفات، متحيرين تائهين"(٤).

ويعلل الدكتور شوقي ضيف أمر استعمال الشيعة للرمز في تفسير القرآن الكريم فيما يدَّعيه بعض الشيعة لأئمتهم من علم الغيب، ومعرفتهم بذلك عن طريق القرآن، وما فيه من رموز - في رأيهم - لكل ما هو كائن، وهي أسرار كان يزعمها بعض غُلاتهم، أدت بهم إلى أن يفسروا كثيراً من آي الذكر الحكيم تفسيراً باطنياً لا يؤديه ظاهرها، ثم يقول: "والمهم أنه خلط بين ضربين من الرمز: رمز يراد به التعمية، ورمز أدبي يأتي من كثرة الصور والأَخْيِلَة، وهو الذي كان يستخدمه أفلاطون. أما الرمز الأول، فقد ظهر عندما اختلطت الفلسفة بالشعوذة، واستخدمه

(١) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص٢٢٤.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ، ص٩٦.

(٣) نفسه، ص٩٦.

(٤) الملل والنحل، ج١، ص١٧٢.

الشيعة، وخاصة في العصر العباسي حين ضُيِّقَ عليهم الخناق"(١).

وقد حذَّر الغزالي من تفسير الباطنية (وهم الإسماعيلية من الشيعة الإمامية)، فوصفه بأنه حرام، وضرره عظيم، وأنه صرف لألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام فائدة؛ لأن الباطن لا ضَبْطَ له. وعنده أن هذا من دأب الباطنية في التأويلات، فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه يُنْقَلُ عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، "اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضاً من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنما قصد أصحابها الإغراب؛ لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له. وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظاهرها، وتنزيلها على رأيهم"(٢).

أما البغدادي، فقد وصف الباطنية بأنهم "تأولوا آيات القرآن وسنن النبي عليه السلام، على موافقة أُسُسِهِمْ "(٣).

ولقد أوغلت الشيعة في تأويلها لكثير من آيات القرآن الكريم، وتصدى لهذا التيار التأويلي المغالي بعض أهل السنّة. من ذلك ما فعله ابن تيمية حيث يقول: "وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة، فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي العالم منها عَجَبَهُ"(٤). ثم يورد العديد من أمثلة تفسير الرافضة كتفسيرهم لقوله تعالى ﴿**مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ**﴾ عليّ وفاطمة، ﴿**اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ**﴾ الحسن والحسين... و﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ**

(١) الدكتور شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص٩٩.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٦٢.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٧١.

(٤) ابن تيمية، مقدمة في التفسير، ص٣٧، ٣٨.

﴿**وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ هو عليّ"[1].

ولقد عاب ابن تيمية على الرافضة أيضاً ذكرهم بعض الأحاديث الموضوعة بإجماع أهل العلم[2]. ثم أورد ابن تيمية بعضاً من وجوه التفسير في مثل قوله تعالى: ﴿**الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ**﴾ "أن الصابرين رسول الله، والصادقين أبو بكر، والقانتين عمر، والمنفقين عثمان، والمستغفرين علي، وفي مثل قوله "﴿**مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ**﴾ أبو بكر، ﴿**أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ**﴾ عمر، ﴿**رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ**﴾ عثمان، ﴿**تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا**﴾ عليّ"[3]. وانتقد ابن تيمية هؤلاء الذين فسَّروا اللفظ بما لا يدل عليه وذكر أن عملهم هذا من الخرافات. وأمثال هذه الخرافات تتضمن تفسيراً للفظ بما لا يدل عليه بحال، فإن هذه الألفاظ لا تدل على هؤلاء الأشخاص، وقوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا**﴾ كل ذلك نعت للذين معه، وهي التي يسميها النحاة خبراً بعد خبر، والمقصود هنا أنها كلها صفات لموصوف واحد، وهم الذين معه، ولا يجوز أن يكون كل منها مراداً به شخص واحد"[4].

وقد عدَّ السيوطي تفسير الرافضة لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً**﴾ [البقرة: ٦٧] تأولاً وعدَّه من أقوال الملاحدة، وعقَّب على ذلك ذاكراً أن هذا وأمثاله يحمل على ما أخرجه أبو يعلى وغيره عن حذيفة، أن النبي ﷺ قال: «إن من أمتي قوماً يقرأون القرآن، وينثرونه نثر الدَّقل[5]، يتأولونه على غير تأويله»[6].

---

(١) ابن تيمية، مقدمة في التفسير، ص٣٨.

(٢) نفسه، ص٣٨.

(٣) نفسه، ص٣٨.

(٤) نفسه، ص٣٨، ٣٩.

(٥) الدقل: رديء التمر.

(٦) السيوطي، الإتقان، ج٤، ص٢٤٤.

ولا غرو أن نجد أن الرازي، وهو أحد أئمة المسلمين، من أهل السنّة، يخالف ما يذهب إليه بعض الشيعة في تأويلهم لبعض آيات القرآن الكريم في مواضع كثيرة من تفسيره، وفيما يتعلق بأهم القضايا التي يقوم عليها مذهبهم. فمن ذلك موقف الرازي من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ**﴾ [البقرة: ٣] حيث يورد الرازي قول بعض أهل الشيعة من أن "المراد بالغيب": المهدي المنتظر الذي وعد الله به تعالى في القرآن والخبر. أما القرآن، فقوله: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾ [النور: ٥٥]. وأما الخبر؛ فقوله عليه السلام: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد، لطوَّل الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي، وكنيته كنيتي، يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً». ويبطل الرازي - بطريقته المنطقية - هذا التأويل لبعض الشيعة، معتمداً على افتقار هذا التأويل إلى الدليل، فيقول: "واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل"(١).

كما يورد الرازي قول الشيعة معتداً برأي والده في تفسير الآية: ﴿**إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا...**﴾ [التوبة: ٤٠]، حين ناقش أفضلية أبي بكر بدلالة الآية على ذلك، وما نقل في الأخبار من أن الروافض كانوا إذا حلفوا قالوا: "وحق خمسة سادسهم جبريل" وأرادوا به الرسول ﷺ، وعلياً، وفاطمة، والحسن والحسين، حين احتجبوا بعباءة يوم المباهلة، فجاء جبريل نفسه سادساً لهم، فذكروا قولهم للشيخ الإمام الوالد رحمه الله، فقال رحمه الله: "لكم ما هو خير منه لقوله (ما ظنك باثنين الله ثالثهما). ومن المعلوم بالضرورة أن هذا أفضل وأكمل"(٢).

ومن ذلك أيضاً معارضة الرازي لتفسير الروافض لقوله تعالى: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى**

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٢٨.

(٢) نفسه، ج١٦، ص٥٦.

إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، وهذه الآية هي التي يستدل بها الشيعة على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهراً وباطناً. قال الرازي: "الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة أوجه:

الأول: أن أبا بكر وعمر كانا كافرين (أي قبل الإسلام)، فقد كانا حال كفرهما ظالمين، فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة أنهما لا ينالان عهد الإمامة البتة، وإذا صدق عليهما في ذلك الوقت أنهما لا ينالان عهد الإمامة البتة في شيء من الأوقات ثبت أنهما لا يصلحان للإمامة.

الثاني: أن من كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين، فإذن ما لم يُعرف أن أبا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً، وجب أن لا يُحْكَم بإمامتهما، وذلك إنما يثبت في حق من تثبت عصمته، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق إمامتهما البتة.

الثالث: قالوا: كانا مشركَيْن، وكل مشرك ظالم، والظالم لا يناله عهد الإمامة، فيلزم أن لا ينالهما عهد الإمامة، أما أنهما كانا مشركين فبالاتفاق، وأما أن المشرك ظالم، فلقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ [لقمان: ١٣]. وأما أن الظالم لا يناله عهد الإمامة فلهذه الآية. لا يقال إنهما كانا ظالمين حال كفرهما، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم؛ لأنا نقول: الظالم من وجد منه الظلم، وقولنا: وجد منه الظلم أعمّ من قولنا: وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال، بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين. ومورد التقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين، فلا يلزم من نفي كونه ظالماً في الحال نفي كونه ظالماً. والذي يدل عليه نظراً إلى الدلائل الشرعية، أن النائم يسمى مؤمناً، والإيمان هو التصديق، والتصديق غير حاصل حال كونه نائماً؛ فدلَّ على أنه يسمى مؤمناً؛ لأن الإيمان كان حاصلاً قبل، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالماً لظلم وُجِدَ من قبل، وأيضاً فالكلام عبارة عن حروف

متوالية، والمشي عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة، فمجموع تلك الأشياء البتة لا وجود لها، فلو كان حصول المشتق منه شرطاً في كون الاسم المشتق حقيقة، وجب أن يكون اسم المتكلم والماشي وأمثالها حقيقة في شيء أصلاً وأنه باطلٌ قطعاً، فدلَّ هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطاً لكون الاسم المشتق حقيقة"[1].

هكذا يعرض الرازي مذهب الروافض في تفصيل دقيق دون حرج، ثم يُتْبِعُ ذلك بمعارضته ونقده لما ذهبوا إليه، فيقرر أن كل ما ذكروه معارض بما أنه لو حلف لا يُسَلِّمُ على كافر، فسلَّم على إنسان مؤمن في الحال، إلا أنه كان كافراً قبل بسنين متطاولة، فإنه لا يحنث، فدلَّ على ما قلناه، ولأن التائب لا يسمى كافراً، والتائب عن المعصية لا يسمى عاصياً، فكذا القول في نظائره، ألا ترى إلى قوله: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا**﴾، فإنه نهي عن الركون إليهم حال إقامتهم على الظلم، وقوله: ﴿**مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ**﴾، معناه: ما أقاموا على الإحسان، على أننا بيَّنا أن المراد من الإمامة في هذه الآية: النبوة، فمن كفر بالله طرفة عين، فإنه لا يصلح للنبوة[2]. أما قضية الخلافة، فمسألة أخرى لا علاقة لها بالعصمة، ذلك أن العصمة لأنبياء الله وحدهم دون غيرهم من البشر.

ج- تفاسير أهل السنّة في القرن السادس الهجري:

أشرنا في الصفحات السابقة من هذا الفصل إلى مذهبين من مذاهب التفسير في القرن السادس الهجري هما: المذهب الاعتزالي، والمذهب الرمزي أو الإشاري. وسنعرض هنا لمنهج آخر من مناهج التفسير في هذا القرن، ممثلاً في تفاسير أهل السنّة. وعندما نتحدث عن "أهل السنّة"، فإنما نعني بهذا الاسم جمهرة المسلمين، وهي تسمية يرجع تاريخها إلى حوالي القرن السابع الهجري[3]، وهذا يعني أن

---

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج٤، ص٤١ و ٤٢.

(٢) نفسه، ج٤، ص٤٢.

(٣) انظر: الدكتور مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص٣٤٩.

التسمية قد جاءت في عصر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ، والذي ورد على لسانه من خلال تفسيره وبعض مؤلفاته الأخرى لفظ "أهل السنّة" في مواضع كثيرة(١)، وسنشير إلى أهم الملامح لنموذجين من تفاسير أهل السنّة في هذا القرن، بالإضافة إلى لمحة مختصرة عن «التفسير الكبير للرازي»، والذي سنرجئ التفصيل في سماته النقلية والعقلية للمواضع المخصصة له في البابين الثاني والثالث من هذا البحث.

١ - معالم التنزيل:

وهو للإمام محيي السنّة أبي محمد حسين بن مسعود الفراء، البغوي الشافعي، المتوفى سنة ٥١٦هـ(٢). قال عنه ابن خلكان: إنه "صنَّف في تفسير كلام الله تعالى، وأوضح المشكلات من قول النبي ﷺ، وروى الحديث، ودرَّس"(٣). ووصف صاحب «كشف الظنون» «تفسير البغوي»، فقال: "هو كتاب متوسط نقل فيه عن مفسري الصحابة والتابعين ومن بعدهم. واختصره الشيخ تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن محمد الحسيني، المتوفى سنة ٨٧٥ هـ"(٤).

وعن البغوي قال السبكي: "إنه كان محدثاً مفسِّراً، جامعاً بين العلوم والعمل، سالكاً سبيل السلف"(٥) ووصفه بأنه "صاحب القدر العالي في الدين وفي التفسير وفي الحديث، وأنه جامع لعلوم القرآن والسنّة والفقه"(٦).

ويعد «تفسير البغوي» من كتب التفسير بالمأثور(٧)، وإذا كان قد أُخذ عليه روايته عن الكلبي وغيره من الضعفاء(٨)، فإنه وُصِف أيضاً بأنه من أجل المصنفات

(١) انظر: التفسير الكبير، ج٢، ص١٢٨؛ وانظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٥٠.
(٢) كشف الظنون، مجلد ٢، ص١٧٢٦؛ وانظر: ابن خلكان، ج٢، ص١٣٦.
(٣) ابن خلكان، ج٢، ص١٣٦.
(٤) كشف الظنون، مجلد ٢، ص١٧٢٦.
(٥) ابن السبكي، ج٧، ص٧٥.
(٦) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٧، ص٧٦.
(٧) التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٣٨.
(٨) نفسه، ص٢٣٧.

في علم التفسير وأعلاها، وأنبلها، وأسناها، جامع للصحيح من الأقاويل، عار عن الشبه والتصحيف والتبديل، محلى بالأحاديث النبوية، مطرز بالأحكام الشرعية، موشى بالقصص الغريبة، وأخبار الماضين العجيبة، مرصع بأحسن الإشارات، مخرَّج بأوضح العبارات، مفرَّغ في قالب الجمال بأفصح مقال[١].

ويعد « تفسير البغوي » من كتب تفاسير أهل السنّة، وهو وإن كان لا يرقى إلى مستوى « تفسير محمد بن جرير الطبري » من حيث الصحة، إلا أنه يَفْضُلُ بعض تفاسير أخرى من حيث السلامة من البدعة والأحاديث الضعيفة[٢]. فحين سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن أي التفاسير أقرب إلى الكتاب والسنّة: الزمخشري، أم القرطبي، أم البغوي، أم غير هؤلاء، عدَّ تفسير البغوي أسلم ثلاثة التفاسير التي سُئل عنها، فقال: "وأما التفاسير الثلاثة المسئول عنها، فأسلمها من البدعة والأحاديث الضعيفة « البغوي » لكنه مختصر من « تفسير الثعلبي » وحذف منه الأحاديث الموضوعة، والبدع التي فيه، وحذف أشياء غير ذلك "[٣].

٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:

والنموذج الثاني الذي اخترناه من بين تفاسير أهل السنّة في القرن السادس هو "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" لأبي محمد عبد الخالق بن أبي بكر بن علي بن عطية الغرناطي (المتوفى سنة ٥٤٦هـ)[٤]. يعد من أعيان مذهب المالكية، ومن مفسري القرن السادس، ومن شيوخ النحو وأساطين النحاة، واحتل تفسيره مكانة عالية بين كتب التفسير التي تعتمد بالدرجة الأولى على النقل. ويرى النقاد أن ابن عطية قد استفاد كثيراً من ابن جرير الطبري، يستشهد بالشعر العربي، ويعنى بالشواهد الأدبية للعبارات، ويحتكم إلى اللغة العربية عندما يوجه

(١) التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٣٦.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، ص٥٥.

(٣) نفسه، ص٥٥، ٥٦.

(٤) كشف الظنون، ج٢، ص١٦١٣.

بعض المعاني، ويهتم بالصناعة النحوية[١].

ويعقد ابن تيمية مقارنة بين «تفسير ابن عطية» و«تفسير الزمخشري» من حيث القرب أو البعد من السنّة، ودرجات السلامة من البدعة، فيذكر أن «تفسير ابن عطية» من تفاسير أهل السنّة، ولكنه يأخذ عليه عدم ذكره كلام السلف الموجود في التفاسير المأثورة عنهم على وجهه؛ إذ يقول: "و«تفسير ابن عطية» وأمثاله أتبع للسنة والجماعة، وأَسْلَمُ من البدعة من «تفسير الزمخشري»، ولو ذكر كلام السلف الموجود في التفاسير المأثورة عنهم على وجهه لكان أحسن وأجمل، فإنه كثيراً ما ينقل من «تفسير محمد بن جرير الطبري»، وهو من أجلِّ التفاسير وأعظمها قدراً، ثم إنه يدع ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال، ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين، وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، وإن كانوا أقرب إلى السنّة من المعتزلة، لكن ينبغي أن يعطى كل ذي حق حقه، ويعرف أن هذا من جملة التفسير على المذهب"[٢].

وفي موضع آخر من «مقدمته في أصول التفسير»، يقطع ابن تيمية القول في المفاضلة بين «تفسير ابن عطية» وغيره، فيجعله أرجح من تفاسير: الزمخشري، والقرطبي، والبغوي، ولكنه دون «تفسير ابن جرير»؛ إذْ يقول: "و«تفسير ابن عطية» خير من «تفسير الزمخشري»، وأوضح نقلاً وبحثاً، وأبعد عن البدع، وإن اشتمل على بعضها، بل هو خير منه بكثير، بل لعله أرجح هذه التفاسير، لكن «تفسير ابن جرير» أصح من هذه كلها"[٣].

كما يقرن أبو حيان بين ابن عطية والزمخشري فيصفهما بأنهما أجلّ من صنَّف في علم التفسير، يقول: "وهذا أبو القاسم محمود بن عمر المشرقي الخوارزمي الزمخشري، وأبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المغربي الغرناطي

---

(١) التفسير والمفسرون، ج١، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، ص٣٩.

(٣) نفسه، ص٥٧.

أجلّ من صنف في علم التفسير، وأفضل من تعرَّض للتنقيح فيه والتحرير، وقد اشتهرا أولاً كاشتهار الشمس، وخلدا في الأحياء، وكلامهما فيه يدل على تقدمهما في علوم من منثور ومنظوم، ومنقول، ومفهوم، وتقلب في فنون الآداب، وتمكُّن من علمي المعاني والإعراب، وفي خطبتي كتابيهما، وفي غضون كتاب الزمخشري ما يدل على أنهما فارسا ميدان، وممارسا فصاحة وبيان"(١).

وفي الوقت نفسه نجد أن أبا حيان يوازن بين كل من تفسيري ابن عطية والزمخشري، فيذكر أن كتاب ابن عطية أنقل وأجمع وأخلص، وكتاب الزمخشري ألخص وأغوص"(٢).

ثم إننا نرى ابن خلدون بعد ذلك يعرب أيضاً عن رضاه تجاه المنحى الذي سلكه ابن عطية في تفسيره، إذ إنه لما عاب ابن خلدون على بعض كتب التفسير امتلاءها بالمنقولات التي قال: إن أصلها عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عند بعض أهل كتب التفسير بما ينقلونه من ذلك، قال: "فلما رجع الناس على التحقيق والتمحيص وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب، فلخَّص تلك التفاسير كلها، وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى، وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهود بالمشرق(٣).

٣- التفسير الكبير، المسمى (مفاتيح الغيب) لفخر الدين الرازي:

ويعد من بين أهم المفسرين من أهل السنّة في هذا القرن: فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ) الذي نال شهرة عظيمة بتفسيره الكبير كما أشرنا من قبل، وبالرغم من تعدد الأقوال في قيمة عمله التفسيري، فإنه يعد صاحب النزعة

---

(١) أبو حيان التوحيدي، البحر المحيط، ج١، ص٩ و ١٠.

(٢) نفسه، ج١، ص٩.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص٤٤٠.

الكلامية السنية في تفسيره الممثل لطوائف أهل السنّة[١] كما وُصِفَ بأنه "قد حارب كل المذاهب ما عدا مذهب أهل السنّة"[٢].

ويعرب الرازي نفسه عن حقيقة مذهبه من خلال رده على الطاعنين فيه، ولومه على الأصحاب والأحباب الذين قعدوا عن نصرته، مؤكداً أنه على مذهب أهل السنّة والجماعة، وذلك في عدة مواقف؛ منها: إشارته إلى أن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فيه وفي دينه مع ما بذله من الجهد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنّة والجماعة، "ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنّة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنّة والجماعة. ولم تزل تلامذتي وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع. وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد، بل العجب من الأصحاب والأحباب؛ كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي، ومن المعلوم أنه لا يتيسر شيء من الأمور إلا بالمعاونة والمساعدة، ولو أمكن ذلك من غير مساعدة لما كان كليم الله موسى عليه السلام بن عمران مع حججه الباهرة وبراهينه القاهرة، يقول مخاطباً للرب سبحانه وتعالى: ﴿**فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي**﴾ [القصص: ٣٤]"[٣].

ومن ذلك ما أعرب عنه الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الذِينَ قَالُوا إن اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ**﴾ [الأنعام: ١٨١]، حيث أشار الرازي إلى بعض وجوه الآية من أن الله تعالى أمر المكلفين في هذه الآية ببذل النفس والمال، وغير ذلك من المسائل التي أوردها، ولكنه لا ينسى أن يفرع على قول أصحابه من أهل السنّة والجماعة، فيذكر أن الله يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، فلا يبعد أن يأمر الله تعالى عبيده ببذل الأموال مع كونه تعالى أغنى الأغنياء[٤].

---

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٣٧، ٤٣.

(٢) ظهر الإسلام، ج٤، ص٨٨.

(٣) انظر: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٥٠.

(٤) انظر: التفسير الكبير، ج٩،ص١١٩.

وكما أعرب الرازي في أكثر من موضع من مؤلفاته عن مذهبه السني، فإنه لم يفُتْه أيضاً أن يبين موقف أهل السنّة (الذين هو أحدهم) من أهم دعائم الإسلام، وهما: (الاعتقاد والعمل)، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ [النساء: ١٢٥] عندما يرى أن الإشارة إلى "الاعتقاد" في هذه الآية هي في قوله تعالى: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ﴾؛ لأن الإسلام هو الانقياد والخضوع، والوجه أحسن الأعضاء، وأن الإشارة إلى العمل هي في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾. ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات، وأن قوله تعالى: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ يفيد الحصر.

وبعد أن يشير الرازي من خلال تفسير هذه الآية إلى أن كمال الإيمان لا يحصل إلا عند تفويض جميع الأمور إلى الخالق، وإظهار التبري من الحول والقوة، يحاول أن يحدد مكان أهل السنّة من الآخرين الذين سلكوا الطريق الفاسدة حين عدّ أولئك من الضالين عن طريق الهدى، بينما خص أهل السنّة بسلوك طريق الهداية، يقول: "... وأيضاً ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله، فإن المشركين كانوا يستعينون بالأصنام، ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، والدهرية والطبيعيون يستعينون بالأفلاك والكواكب والطبائع وغيرها، واليهود كانوا يقولون في دفع عقاب الآخرة عنهم: إنهم من أولاد الأنبياء، والنصارى كانوا يقولون: ثالث ثلاثة. فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله، وأما المعتزلة فما أسلمت وجوههم لله؛ لأنهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من أنفسهم، والمعصية الموجبة لعقابهم من أنفسهم، فهم في الحقيقة لا يرجون إلا أنفسهم، ولا يخافون إلا أنفسهم. وأما أهل السنّة، الذين فوّضوا التدبير والتكوين والإبداع والخلق إلى الحق سبحانه وتعالى، واعتقدوا أنه لا موجد ولا مؤثّر إلا الله، فهم الذين أسلموا وجوههم لله، وعوّلوا بالكلية على فضل الله، وانقطع نظرهم عن كل شيء سوى الله"(١).

(١) التفسير الكبير، ج١١، ص٥٦، ٥٧.

وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ **وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ** ﴾ [البقرة: ٢٥] ناقش كثيراً من الوجوه المتعلقة بأقوال المفسرين في هذه الآية، وخصوصاً ما يتعلق بأمر وجوب حصول الثواب على الطاعة، ووجوب حصول العقاب على المعصية من الوجوه العقلية، ثم أشار إلى تقرير المعنى في هذا الأمر من وجهة نظر أهل السنّة التي يقوم عليها اختياره، حين قال: "إن العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً، ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً واجباً، وهو قول أهل السنّة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص من هذه الظلمات"(١).

ومع أنه يمكن القول مبدئياً إن ثمة نزعات عديدة تتجاذب «تفسير الرازي»، فلسفية، وصوفية، وسنية، فإننا لن نستبق الأمور فيما يتعلق بتقرير منهجه في تفسيره، إذ إن مدار بحثنا هذا كله يقوم على محاولة تحديد مكانة تفسيره من الاتجاهات النقلية والعقلية، ومعرفة ما إذا كان اجتماع قطبي النقل والعقل عند الرازي من أجل المصالحة والتلاقي، أم اجتماع موازاة لا تلتقي، مع محاولة معرفة المدى الذي بلغه تأثير الرازي في تلك المدارس التفسيرية وفي عصره، وذلك ما سنبينه إن شاء الله في البابين الثاني والثالث من هذا البحث.

الصراع المذهبي من خلال تفاسير القرن السادس:

تبين، كما مرَّ بنا، وجود ثلاثة مذاهب تفسيرية كبرى للقرآن الكريم، في القرن السادس الهجري، هي:

أ- **المذهب المعتزلي في التفسير**: ويتمثل في «الكشاف» للزمخشري.

ب- **المذهب الرمزي في التفسير**، ويتمثل في:

١- التفسير الرمزي الشيعي، كما هو عند الطبرسي في «مجمع البيان في علوم القرآن».

٢- التفسير الرمزي الصوفي عند اثنين من مفسري الصوفية، هما:

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص١٢٨.

أ – ابن عربي في تفسيره.

ب – أبو النصر التغلبي الشيرازي في تفسيره: «عرائس البيان في حقائق القرآن».

ج- المذهب السني في التفسير عند كل من:

١– البغوي، في «معالم التنزيل».

٢– ابن عطية، في «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز».

٣– فخر الدين الرازي، في «التفسير الكبير، المسمى مفاتيح الغيب».

والذي لاشك فيه أن جميع المفسرين من أهل هذه المذاهب قد حاولوا ـ بقدر ما أسعفتهم إمكاناتهم ووسائلهم ـ أن يخدموا مذاهبهم، وأن يسعوا لنصرتها، مهما تعددت مناهجهم في ذلك.

على أنه يمكننا أن نخرج إلى القول بأن الصراع المباشر إنما يبدو عنيفاً في الغالب، بين اثنين من المذاهب آنفة الذكر، هما: المعتزلي، والسنِّي، حيث يتعقب كل منهما الآخر عند الآية الواحدة، والمعنى الواحد، بخلاف أهل المذهب الرمزي من شيعة وصوفية، الذين يحاولون الوصول إلى غاياتهم التفسيرية عن طريق ما يوغلون فيه من رموز يرون أنها تبيِّن مقاصدهم دون التركيز على وسائل الدحض المباشرة لمواقف المفكرين من أهل المذاهب التفسيرية الأخرى.

فمن أمثلة مواقف الصراع الحادة والمباشرة بين أحد مفسري السنّة وهو الرازي، وأحد مفسري المعتزلة وهو الزمخشري، ما قاله الرازي في المسألة الثالثة من المسائل التي أوردها في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [آل عمران: ٣١] بَيَّنَ الرازي أن صاحب الكشاف قد خاض في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى، وكتب هنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفُحش، "فهب أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله تعالى، فكيف اجترأ على كتابة مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى، نسأل الله العصمة والهداية "[١]. ولم يقف الأمر عند ذلك، بل

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص١٨.

إنهم يتقارعون الحجج، حتى إن الناظر لها يدرك عنف المحاجَّة، وشدة التحدي، فعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ**﴾ [التوبة: ٧٧]، يرد الرازي على المعتزلة مبيناً تهافت حجتهم، فإذا ذكروا أن الدلائل العقلية دلت على أن الله تعالى لا يخلق الكفر، "قابلنا دلائلهم بدلائل عقلية، لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت"(١).

ولقد وصل الأمر بالزمخشري ـ لسان المعتزلة في القرن السادس ـ أن طبع الفرقة المخالفة له في العقيدة بمضمون الآيات الموجهة إلى أعداء النبي، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ**﴾ [آل عمران: ١٠٥]، حيث يرى الزمخشري أن هذه الآية تتعلق باليهود والنصارى، ولكن يمكن أيضاً أن يكون المراد منها "مبتدعي هذه الأمة، وهم المشبهة، والمجبرة، والحشوية وأشباههم"(٢).

لقد أخرج الزمخشري خصومه من دين الإسلام بتأويلات باطلة عند تفسيره للآيتين (١٨، ١٩) من سورة آل عمران، في قوله تعالى: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...**﴾ الآية، وقوله تعالى في الآية ١٩ من السورة نفسها: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ...**﴾ الآية، فهو يقول: "وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بَيِّنٌ جَلِيٌّ"(٣). وهذا من تعسف المعتزلة في التهجم على خصومهم من أهل السنّة وغيرهم.

على أنه من المعلوم أن الصراع بين المذهبين: السنِّي والمعتزلي في تفسير القرآن الكريم، لم يكن وليد هذا القرن، فقد أحرز المذهب المعتزلي نصراً على مخالفيه

---

(١) التفسير الكبير، ج١٦، ص١٤٣.

(٢) انظر: جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص١٢٤.

(٣) نفسه، ص١٢٥.

في القرنين الثاني والثالث، بحكم استعانته بالطريقة العلمية الأدبية في التفسير[١]، حتى نازع السنيّون المعتزلة ما كانوا مختصين به من التفسير البلاغي[٢]، وانكسرت حدة المعتزلة في القرن الرابع بظهور الإمام الأشعري[٣]، حين تطاول الأشاعرة بانتصار علومهم واستكانة خصومهم[٤]، حتى إن أحد النقاد عقد مقارنة بين «تفسير الزمخشري»، وبين أحد مفسري السنّة؛ وهو ابن عطية، بما يعده صدى لاستكانة المعتزلة، وتفوق المفسرين من أهل السنّة في القرن السادس، فقال: "... فلذلك كان «تفسير الزمخشري» في المواطن الكثيرة التي يختلف فيها وجه تخريج الآية عند المعتزلة عنه عند السنيين التزاماً دفاعياً، وكان «تفسير ابن عطية» في تلك المواطن نقديًّاً هجومياً"[٥].

تلك هي السمات العامة للتفسير في القرن السادس الهجري أما عن المفسرين، فلن أزيد هنا على ما ذكره أحد النقاد عند عرضه لتاريخ تطور التفسير حين خرج إلى القول بأن التفسير قد بلغ أوجَّه عند ثلاثة من كبار المفسرين في القرن السادس يمثلون ثلاثة اتجاهات في التأويل: الزمخشري ويمثل ذروة التفسير الاعتزالي، وابن عربي ويعد قمة التفسير الصوفي، والفخر الرازي، صاحب النزعة الكلامية السنية في تفسيره[٦]، وهم ـ على اختلاف مذاهبهم العقدية ـ يمثلون طابعاً واحداً تزداد فيه النزعة التأويلية عن مفسري المرحلة المبكرة في تاريخ التفسير، فإلى أي مدى بقي للمنقول أثر في منهج ثالثهم؟ هذا ما نحاول بيانه في الصفحات التالية.

---

(١) التفسير ورجاله، ص٩١.

(٢) نفسه، ص٦٢.

(٣) نفسه، ص٩٨.

(٤) نفسه، ص٩٢.

(٥) نفسه، ص٩٢.

(٦) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص٣٧.

الباب الثاني

الاتجاه النقلي في تفسير الرازي

الفصل الأول: المنقول من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين

الفصل الثاني: المنقول من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم والجاري على لسان العرب

الفصل الثالث: المنقول من غير التراث العربي والإسلامي



الاتجاه النقلي في تفسير الرازي

تمهيد:

عرَّف الرازي التفسير بأنه التأويل، وأن التأويل هو التفسير، عند قوله: "اعلم أن التأويل هو التفسير، وأصله في اللغة المرجع والمصير، من قولك: آل الأمر على كذا: إذا صار إليه. وأوَّلْتُهُ تأويلاً: إذا صيَّرته إليه. هذا معنى التأويل في اللغة. ثم يسمي التفسير تأويلاً، قال تعالى: ﴿ **سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا** ﴾، وقال تعالى: ﴿ **وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** ﴾ وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى[١].

وسنسعى ـ من خلال دراستنا هذه ـ إلى تحقيق الوصول إلى الغاية الرئيسية من هذا البحث، وهي تحديد مدى نقلية الفخر الرازي من عَقْلاَنِيَّتِهِ من خلال تتبع هذين الاتجاهين في تفسيره الكبير؛ إذ يرتبط طرفا النقل والعقل عنده بظروف يتحكم فيها التقاءً وافتراقاً واقع حال المعرفة التي يعالجها الرازي؛ ذلك أنه لا يرغب في سلوك مسلك النقليين لمحض الرغبة في التقليد، كما لا ينزع إلى مسلك عقلي بمجرد الرغبة في الجدل، أو بدافع الطموح للاصطفاف بجانب العقليين، بل إن لكلٍّ من مواقفه النقلية أو العقلية مناهج واضحة ومحددة؛ لأنه يرى أن العاقل لا يحيد عن المعروف إذا وجد عليه دليلاً جُمْلَةً أو تفصيلاً، وأن الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير، ويحرِّمون مفارقتهم في النَّقير والقطمير يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين، وعلى كلامهم معترضين، وعن مقالاتهم معرضين، وبذلك مُصرِّحين لا مُعَرِّضين، "فإن كان ذلك مردوداً غير مقبول، فقد صار المتقدم مقدوحاً فيه لمخالفته متقدميه، واعتراضه على كلام معلميه، وإن كان ذلك مشرباً هنياً ومنهجاً سنِّياً، ونحن بزعم هذا المقلد مأمورون باقتفاء آثارهم والاهتداء بأنوارهم، فقد صارت طريقتنا في التعمق في المضايق والخوض في لجج بحار الدقائق التي ربما تأدت مصادمات

---

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص١٧٦.

شعبها ونهاياتها، واصطكاكات أواخرها وغاياتها إلى ترك بعض المقبولات والإعراض عن بعض المشهورات هي المقصد القويم والصراط المستقيم، فصار فتواهم بوجوب اتباع الأولين موجباً عليهم ترك ذلك والتمسك بالأدلة والبراهين"[1].

وكما يعيب الرازي على المفرطين في التمسك بالنقل عن المتقدمين يعيب أيضاً على الذين يقفون موقف النقيض من هؤلاء، ويعني بهم الذين خرجوا على كل تقليد، وعوَّلوا على العقل بوصفه أساساً وحيداً لتحصيل المعارف. وفي هذا يلح الرازي على فساد طريقة قوم نَصَّبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غثٍّ وسمين، وباطل وهجين، ظناً منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر، فقد انخرطوا في سلكهم، وانجذبوا إلى جانبهم، "كلا، فلم يحصلوا من ذلك إلا على إظهار بلادتهم الوافرة، وغباوتهم الظاهرة، وكمالهم في النقصان، وأخذهم مجامع الجهل والنسيان"[2].

فالرازي يرى أن للعقل حدوداً يقف عندها؛ إذ ليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وَجَبَ نَفيه، فمن أراد أن يقدِّر حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه، فقد ضل ضلالاً مبيناً[3].

والشرع هو الأمر الذي يعتد به الرازي ويسلم له، ويرى اتِّباعه واجباً، فالطريق الشرعي عنده هو القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، والفعل المنقول عنهما... ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل؛ لأن العقل ليس طريقاً شرعياً[4].

ومن هنا فإن الرازي إنما يعيب على كل متطرف تَطَرُّفَهُ، فليس النقل عنده بكافٍ لتحصيل العلوم والمعارف، وليس العقل وحده محققاً لإكساب المرء كل

(١) المباحث المشرقية، ج١، ص٤.

(٢) نفسه، ج١، ص٤.

(٣) التفسير الكبير، ج١، ص١٠١.

(٤) نفسه، ج٣، ص٢٢٧.

المعارف، وإنما الاعتماد على أيٍّ منهما إنما يكون في حدوده، في الوقت الذي قد لا يستغني أي من طرفي النقل والعقل عن الآخر عنده، حتى إننا نلمس عنده شعوراً بالارتياح التام إذا ما وُفِّق للاستشهاد على تقرير حقيقة ما بدليلين من النقل والعقل[1]. ولهذا فالرازي يختار الوسط من الأمرين، والقول الأحسن من القولين؛ لأنه يرى أن كلا طرفي قصد الأمور ذميم.

والرازي من خلال نشاطه الفكري واتجاهه العقلي إنما يُعَدُّ تلميذاً لأحد أساتذة الفكر الإسلامي، وهو أبو حامد الغزالي، الذي وُصِفَ بأنه "خير الأمثلة التي تضرب للمثقف الثوري لأنه غَيَّرَ بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون"[2].

وإذا كان الغزالي ـ كما يرى بعض المحدثين ـ يعتقد "أن التجربة النفسية ـ لا المنهج العقلي ـ هي طريقك إلى رسم خطة الحياة، وأن الحياة المثلى هي الحياة الروحية العملية في آن، فالروحانية بغير عمل خواء، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس"[3]. إذا كانت تلك فلسفة الغزالي تجاه العلم والعمل، بل تجاه العقل والنقل، فلا غرابة أن ينهج الرازي منهجاً وسطاً يسلك فيه مبدأ الأخذ من كل نهج بسبب، جرياً على مذهب أستاذه في المذهب، ونعني به الغزالي.

ومن هنا، كان الرازي يعلن عن منهجه في التفسير، بحيث لا يعتمد فيما يذهب إليه من التأويل على النقل دون العقل، أو على العقل دون النقل، فهو يقرر أن المطالب على أقسام ثلاثة: منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية، فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صِحَّتِهِ امتنع إثباته بالسمع، وإلاّ لزم الدور. ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلاً، فلا امتناع في أحد الطرفين أصلاً، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعي. ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معاً، وهو كل أمر عقليٍّ لا يتوقف العلم به

---

(١) التفسير الكبير، ج١٢، ص١٨٧.

(٢) في حياتنا العقلية، ص١٥٠.

(٣) نفسه، ص١٥٠.

على العقل، فلا جَرَمَ أمكن إثباته بالدلائل السمعية(١).

والحق أن الرازي يبدو في بعض مواقفه التفسيرية وكأنه قد شغل بقضية النقل والعقل، فإما أن يشرح الآية القرآنية على أي من الاتجاهين النقلي أو العقلي، أو بهما معا، مُبْدِيًا مدى التقائهما أو افتراقهما، وكأنه يحاول أن يبرز لنا مدى ما تشغله هذه القضية من اهتمام في أذهان مفكري عصره، كما أنه يحاول أن يختتم مباحثه تلك بما ينتهي إليه من ترجيح أي من هذين الاتجاهين على الآخر، أو التقائهما أو افتراقهما.

وفي مناسبة أخرى يذكر الرازي أن استكمال النفس الإنسانية بالمعارف والعلوم إنما هو على قسمين: أحدهما: أن يُحَاوِل تحصيلَهما بالفكر والنظر والاستدلال، والثاني: أن تصل إليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه، وقوله: ﴿**اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ**﴾ إشارة إلى القسم الأول، وقوله: ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ**﴾ إشارة إلى القسم الثاني. ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بأنوار عقول الطائفة المحقة، الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والأعمال الصائبة، وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بطائفة الذين أخلُّوا بالأعمال الصحيحة، وهم "المغضوب عليهم" أو بطائفة الذين أخلُّوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون(٢).

ومن هنا، فإن الرازي يحاول في أكثر من موقف أن يبرهن على أهمية التكامل بين العقل والنقل حين ينص على أن الله جعل السمع قريناً للعقل، في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾ [ق: ٣٧]. إذ المراد من القلب هنا "العقل" وأن ذلك يتأكد بقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾ [الملك: ١٠] فجعلوا السمع سبباً للخلاص من عذاب السعير(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج١٢، ص١٧٦.

(٢) نفسه، ج١، ص٢٦٩.

(٣) نفسه، ج١٧، ص١٠١.

ومن هنا فإنه كثيراً ما يلتقي طرفا النقل والعقل عند الرازي ليمثلا تكاملاً في وجهة النظر الواحدة إزاء قضية ما، كمثل التقائهما عنده فيما يتعلق بقضية قراءة الفاتحة في الصلاة، حين عالج هذا الأمر في الحجة الثالثة عشرة من مبحثه، فأكد أن الدلائل النقلية والعقلية تتكامل إزاء هذا الأمر، يقول: "قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين، فكانت أحوط، فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول، أما النص: فقوله عليه الصلاة والسلام: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك". وأما المعقول: فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب، فإن قالوا فلو اعتقدنا لاحتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف، قلت: اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل، واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضاً، فيتقابل هذان الضرران. وأما في العمل، فإن القراءة لا توجب الخوف، أما تركه فيفيد الخوف، فثبت أن الأحوط هو العمل(١).

وإذا كنا سنعرض لقانون التأويل عند الرازي في الباب الثالث من هذا البحث إن شاء الله، بوصفه أمراً يتعلق بالنقل والعقل، فمن الضرورة الإشارة هنا إلى ملامح منهج الرازي في النقل الذي لم يتجاوزه إلى الاتجاه العقلي إلا بعد استنفاده كل معطيات المنقول لديه، فظاهر الكلام من الآية هو الأولى بالاعتبار، وهو الذي لا يجوز العدول عنه من غير دليل. فالرازي في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ...**﴾ الآية [البقرة: ٩٣] يقول: "إن صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز"(٢). ويقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [الأعراف: ١٨٨]، يقول عند تناوله ما ذكر حول تفسير هذه الآية بعد أن استعان بالبرهان العقلي لإثبات الدليل النقلي،

---

(١) التفسير الكبير، ج١، ص١٩٢، ١٩٣.

(٢) نفسه، ج٣، ص١٨٧.

وهو ما دل عليه ظاهر اللفظ: "اعلم أن هذه الوجوه بأسرها عدول عن ظاهر اللفظ، وكيف يجوز المصير إليه مع أننا أقمنا البرهان القاطع العقلي على أن ليس الحق إلا ما دل عليه ظاهر لفظ هذه الآية والله أعلم "(١).

ثم إن الرجل، بوصفه مفسراً صرَّح في أكثر من موضع من تآليفه بأنه على مذهب أهل السنّة(٢)، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وهو يؤكد باستمرار ضرورة الأخذ بما جاء في الكتاب والسنّة، والتمسك بهما، وعدم تجاوزهما عند التفسير إلا بعد انعدام الأصول، فهناك يمكن الأخذ بالقياس المشروط أيضاً. فالرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩] ينص على أن هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنّة مقدَّمان على القياس مطلقاً، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة، سواء كان القياس جلياً أو خفياً، سواء كان ذلك النص مخصوصاً قبل ذلك أم لا، ويدل عليه أن قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ أمر بطاعة الكتاب والسنّة... وعلى هذا المذهب كان قوله: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ صريح في أنه لا يجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول(٣)؛ لأنه إذا جاء النص بطل الرأي والقياس(٤).

ويرتكز الرازي في منطلقه هذا حول الاعتماد على النص القرآني من القاعدة التي يصرح بها عندما يقول النص راجح على القياس(٥)، ثم إنه لا يمكن - في نظر الرازي - معارضة النص بالقياس؛ لأن النص خير من القياس(٦).

---

(١) التفسير الكبير، ج١٥، ص٨٤.

(٢) نفسه، ج١٥، ص٦٢.

(٣) نفسه، ج١٠، ص١٤٧.

(٤) نفسه، ج٩، ص٦٧.

(٥) نفسه، ج٢٠، ص٥٩.

(٦) نفسه، ج١٦، ص٤٧.

وللأخذ بأسباب التأويل عند الرازي شرط أساسي لا يكون من اللائق الجنوح إلى التأويل من دونه حتى لا يكون التأويل (عبثاً). وهذا الشرط هو عدم وضوح المؤدَّى الظاهر للفظ؛ ذلك أن المصير في التأويل إنما يَحْسُنُ إذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل هذا اللفظ على ظاهره، وأما لما ثبت بالدليل أنه لا حَقَّ إلا ما دلَّ عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلى التأويل في مثل هذا المقام عبثاً[١].

وعندما يدعو الرازي إلى الوقوف عند النص ما لم يمتنع بالعقل حمل اللفظ على ظاهره، فذلك خشية الإثم أو الكفر أو البدعة، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**﴾ [يونس: ٣٩]، يبيِّن الرازي قول أهل التحقيق بأن هذا يدل على أن من كان غير عارف بالتأويلات وقع في الكفر والبدعة؛ لأن ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما تكون متعارضة، فإذا لم يعرف الإنسان وجه التأويل فيها وقع في قلبه أن هذا الكتاب ليس بحق، أما إذا عرف وجه التأويل طبق التنزيل على التأويل، فيصير ذلك نوراً على نور يهدي الله لنوره من يشاء[٢].

ويؤكد الرازي وجوب الالتزام بنص اللفظ القرآني، ويعد ذلك قانوناً في التفسير، "فالقانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته، إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه"[٣]. فالرازي يرى أن الخوض في التأويل من دون معرفة يقود إلى الخطأ في التأويل، وهنا يتمنى الرازي أن يقف المرء من هذا الأمر عند حده من المعرفة؛ "فليت من لم يعرف شيئاً لم يخض فيه"[٤].

ويعتمد الرازي كثيراً في تفسيره على النص القرآني، ويبحث عنه ما أمكنه ذلك حتى يقف حائراً عند ما لا يدل عليه لفظ القرآن، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ**﴾ [الكهف: ١٨]،

---

(١) التفسير الكبير، ج١٥، ص١٢.

(٢) نفسه، ج١٧، ص٩٩.

(٣) نفسه، ج٢٢، ص٧.

(٤) نفسه، ج٢٢، ص٧.

يناقش ما يتعلق بمدة تقليب أهل الكهف، فيذكر أن هذه التقديرات لا سبيل للعقل إليها، ولفظ القرآن لا يدل عليه، وما جاء فيه خبر صحيح، فكيف يُعْرَفُ؟(١).

وحول ما يتعلق بزمان أهل الكهف ومكانهم، نجد الرازي يُبْدي تشوقاً إلى "النص" ليصل به إلى حقيقة الزمان والمكان، ولما لم يجد نصاً أعرب عن عجزه، وعجز غيره عن معرفتهما، وقصور العقل عن الإحاطة بهما، ذلك أن العلم بذلك الزمان، وبذلك المكان ليس للعقل فيه مجال، وإنما يستفاد ذلك من نص، وذلك مفقود، فثبت أنه لا سبيل إليه(٢).

وإذا ما توفر النص الصريح، فلا يلتفت الرازي إلى غيره، فلا عبرة في الروايات "في مقابلة صريح القرآن"(٣).

ثم إن الرازي ينصرف عن الحكم المطلق في المدلول المطلوب من موضوع بحثه لعدم وجود نص يعتمد عليه أو يقوي اتجاهه، فهاهو في أمر حمل مريم عليها السلام يورد قولين في مقدار عمرها عندما حملت، ودون أن يرجِّح أياً من القولين يصرح بأنه ليس في القرآن ما يدل على شيء من هذه الأحوال(٤)، وعند تعرضه لما يستفاد من قوله تعالى في شأن مريم: ﴿ **فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا** ﴾ [مريم: ٢٢]، أورد الرازي وجوهاً مما ذكره الآخرون حول قوله ﴿ **فَانتَبَذَتْ بِهِ** ﴾، ثم اختتمها معلناً أن هذه الوجوه محتملة، وليس في القرآن ما يدل على شيء منها(٥).

ويقطع الرازي بالقول في العديد من المواضع من تفسيره، كما سيتبين لنا بوقوف العقل البشري عند حدود لا يستطيع تجاوزها، وأن هناك من الأمور ما لا سبيل إلى

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص١٠١.

(٢) نفسه، ج٢١، ص١١٣.

(٣) نفسه، ج١٣، ص٣٨.

(٤) نفسه، ج٢١، ص٢٠١.

(٥) نفسه، ج٢١، ص٢٠٢.

معرفته إلا عن طريق السمع، ومنها قوله: "إن القطع على أن الله تعالى يعذب الكافر لا يعرف إلا بالسمع"(١). وقوله حول آدم: "لابد من الانتهاء إلى إنسان أول هو أول الناس... وأما أن ذلك الإنسان هو أبونا آدم، فلا طريق إلى إثباته إلا من جهة السمع"(٢).

ثم إننا نلمس تحرُّزاً شديداً عند الرازي فيما يتعلق بمدلول بعض الآيات، ونحس لديه الغيرة الواضحة على القرآن الكريم وألفاظه، وعلى كرامة الأنبياء كما في موقفه من قصة موسى وشعيب، وأنه لا يجوز أن يقال: إن موسى كان أجيراً لشعيب حين قال بعد شرح متعلقات الآية: "هذه الألفاظ الموهمة يجب الاقتصار فيها على الوارد، فأما التوسع بإطلاق الألفاظ المشتقة منها، فهي عندي ممنوعة وغير جائزة"(٣).

ويأتي هذا التحرز عند الرازي عن إيمانه المطلق بما جاء به الشرع واحترامه الشديد له، فها هو عند إبطاله القول بأثر الكواكب والطلسمات وقوتها المؤثرة في الإنسان، يقول: "فأما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه أو يحيله؛ لكن الشرع لما مَنَعَ منه وجب الامتناع عنه"(٤).

ونستطيع أن نستخلص مما سبق أن الرازي لا يتردد في الأخذ بالنص القرآني الصريح أو الخبر المتواتر فيما من شأنه الوصول إلى معنى الآية القرآنية، ولا يحاول اللجوء إلى طرق الاستدلال عند توفر صريح النص، وهذا الاتجاه عنده إنما ينبعث من إيمانه بالله وبكتابه وبالرسول ﷺ وسننه، فقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ [النساء: ٥٩]. إنما هو أمر بطاعة الكتاب والسنّة، وهذا الأمر مطلق، فثبت أن متابعة الكتاب والسنّة - سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصصهما أو لم يعارض - واجبة(٥).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص٢٢٩.

(٢) نفسه، ج١٩، ص١٧٩.

(٣) نفسه، ج١٥، ص٧٢.

(٤) نفسه، ج٢، ص١١٣.

(٥) نفسه، ج١٠، ص١٤٧.

ثم يأخذ الرازي من قوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]، أن هذا يدل على أن من لم يُحَكِّم الرسول لا يكون مؤمناً(١).

ويعارض الرازي بشدة أن يُصْرَفَ معنى لفظ القرآن عن ظاهره دون دليل، ذلك لأن صرف الكلام عن ظاهره بغير دليل لا يجوز(٢)، "والظاهر" عند الرازي هو أولى بالأخذ، فَصَرْفُ اللفظ عن الظاهر لا يجوز المصير إليه بدليل منفصل(٣)، ومن هنا يقول: "لم يكن بنا حاجة إلى ترك هذا الظاهر"(٤).

ومن هذا المنطلق يعتد الرازي كثيراً بالنص القرآني، ويأتي بعده الخبر الصحيح، فما ورد بهما يعد مقبولاً لديه، وما لم يرد فيهما فإنه يرده أو يسكت عنه. فعند الحديث عن (البعض) الذي ضُرِبَ به قتيل بني إسرائيل، يقول الرازي: "ولا شك أن القرآن لا يدل عليه، فإن ورد خبر صحيح قُبِلَ، وإلا وَجَبَ السكوت عنه"(٥).

ويأخذ الرازي من الأخبار ما يبلغ مبلغ التواتر ويعده حجة، أما الأخبار المروية بالآحاد فيعدها ظنية، والظن لا يُقطع به، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٩٤) يقول: "وبالجملة فالأخبار الواردة في أنهم ما تمنوا الموت بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة"(٦).

أما ما لم يبلغ مبلغ المتواتر من الأخبار، فيقف عنده الرازي ولا تحصل به الحجة، ففي الحديث عن وصف "العصا" التي ضرب بها موسى الحجر من حيث طولها ومكان أخذها، يقول الرازي: "اعلم أن السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب؛

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص١٨٧.

(٢) نفسه، ج٣، ص١٨٧.

(٣) نفسه، ج٣، ص١٨٨

(٤) نفسه، ج٣، ص١٨٨.

(٥) نفسه، ج٣، ص١٢٥.

(٦) نفسه، ج٣، ص١٩١.

لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع، ولا يتعلق بها عمل حتى يُكْتَفَى فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد، فالأولى تركُها"[١].

ويتحرز الرازي كثيراً عن الاعتماد على أخبار الآحاد، ويدعها ما لم يرتبط بها عمل أو تكليف يضطره لقبولها تحرزاً من شيء يخشاه، فعند ذكر الاختلاف في صفة الحجر الذي ضربه موسى بعصاه يسلم أمر العلم بهذا إلى الله سبحانه وتعالى، ويقول: "والمختار عندنا تفويض علمه إلى الله تعالى"[٢].

إن تلك المواقف السالفة الذكر، وغيرها من المواقف الأخرى التي يقفها الرازي إزاء قضية النقل والعقل، والتي تبدو عند الآخرين وكأنها تقف موقف التضاد، هي التي تكمن وراءها الدوافع إلى الإقدام على المزيد من البحث في فكره بعامة، وفي تحديد قيمة عمله التفسيري بخاصة، فهو ذلك الرجل الذي تلاقحت في فكره بذور ثقافات عدة، ومن هنا عُدَّ أحد أئمة الأشاعرة الذين مزجوا المذهب الأشعري بالفلسفة والاعتزال[٣]، والذي كان ينتمي أصلاً لمدرسة نقلية أشعرية أشهر أساتذتها الأشعري، وأبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والغزاليّ، والشهرستاني، تلك المدرسة التي اتضحت معالمها وظهرت اتجاهاتها كنتيجة للمنهج العقلي الذي سلكه المعتزلة، حيث رأت ـ بالإضافة إلى الأخذ بالنقل ـ أن تُجْري محاولة في التوفيق بين النقل والعقل، فانتهجت طريق المحاورة الذي انتهجه المعتزلة، فتسلحت بأسلحتهم، لتتمكن من دحض اتجاهاتهم من خلال عدة موضوعات هي[٤]:

(١) مصدر المعرفة.

(٢) خلق الأفعال.

---

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص٩٥.

(٢) نفسه، ج٣، ص٩٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، القسم الأول من الجزء الأول المقدمة ص٤.

(٤) الفكر الإسلامي، منابعه وآثاره، للدكتور أحمد شلبي، ص١٣٤، الطبعة الخامسة، القاهرة، ١٩٧٥م.

(٣) مشكلة الصفات.

(٤) نظرية الجوهر الفرد.

وقد ورثت تلك المدرسة ما خلَّفته مدرسة التفسير بالمأثور، حيث أتت بنمط معلوم من التفسير هو التفسير بالمأثور، الذي جاء عن طرق ثلاثة:

أولاً: عن طريق تفسير القرآن بالقرآن[١]؛ كقوله تعالى: ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ** ﴾ [البقرة: ١٨٧] إذ إن عبارة: ﴿ **مِنَ الْفَجْرِ** ﴾ تفسير وتبيين للخيط الأسود. وكقوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ * النَّجْمُ الثَّاقِبُ** ﴾ [الطارق: ٢ - ٣]، فإن عبارة ﴿ **النَّجْمُ الثَّاقِبُ** ﴾ تفسير لكلمة ﴿ **الطَّارِقُ** ﴾.

ثانياً: عن طريق السنّة شرحاً للقرآن، كتفسيره ﷺ الظلم بالشرك، بتفسيره لقوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ** ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقد أُيد هذا التفسير بقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** ﴾ [لقمان: ١٣]، وكتفسيره ﷺ القوة بالرمي في قوله سبحانه: ﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ** ﴾ [الأنفال: ٦٠].

ثالثاً: تفسير القرآن بما صح وروده عن الصحابة رضوان الله عليهم، فقد عَدَّ بعضهم تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل له حكم المرفوع. وأيد هذا آخرون بما كان في بيان النزول ونحوه مما لا مجال للرأي فيه، وإلا فهو من الموقوف[٢].

فإذا ما جاء عهد التابعين وما نقل عنهم من تفسير، رأينا اختلاف العلماء في ذلك. فمن العلماء من عدَّ تفسير التابعين من المأثور؛ لأنهم تلقوه من الصحابة غالباً، ومنهم من عدَّه من التفسير بالرأي[٣]. وفي هذه الفترة وما تلاها تعدد المفسرون، وتعددت كتب التفسير، وتنوعت أساليب المفسرين، قال السيوطي: "ثم أَلَّفَ في التفسير خلائق، فاختصروا الأسانيد، وتقوَّلوا الأقوال بتراً، فدخل من

---

(١) مناهل العرفان، للزرقاني، ج٢، ص١٢.

(٢) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٥٧؛ وانظر أيضاً: مناهل العرفان،ج٢، ص١٣.

(٣) مناهل العرفان، ج٢، ص١٣؛ وانظر: البرهان في علوم القرآن، ص١٥٨.

هنا الدخيل، والتبس الصحيح بالعليل، ثم صار كل من يسنح له قول يُوردُه، ومن يخطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك عنه من يجيء بعده، ظاناً أنه له أصلاً غير متلفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح... ثم صنَّف بعد ذلك قوم برعوا في علوم، فكان كل منهم يقتصر في تفسيره على الفن الذي يغلب عليه"(١).

وتناول المهتمون بعلوم القرآن تفاسير أصحاب تلك الفنون، ليقفوا على أن كل مفسر قد اهتم بما يتعلق باستيفاء فنه، كما بيَّن السيوطي. فالنحوي تراه ليس له هم إلا الإعراب وتكثير الأَوْجُه المحتملة فيه، ونقل قواعد النحو ومسائله وفروعه وخلافياته، كالزجَّاج، والواحدِيّ في «البسيط»، وأبي حيَّان في «البحر» و«النهر». والإخبارِيُّ ليس له شغل إلا القصص واستيفاءها، والإخبار عمن سلف، سواء كانت صحيحة أو باطلة، كالثعلبي. والفقيه يكاد يورد فيه الفقه من باب الطهارة إلى أمهات الأولاد، وربما استطرد إلى إقامة الفروع الفقهية التي لا تَعَلُّقَ لها بالآية، والجواب عن أدلة المخالفين كالقرطبي.

ويقف السيوطي عند أصحاب العلوم العقلية، خصوصاً الإمام فخر الدين، فعنده أنه ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشَبَهِها، وخرج من شيء إلى شيء، حتى يقضي الناظر العجب من عدم مطابقة المورِد للآية(٢). وهنا يورد السيوطي قول أبي حيان وغيره، حين قال: "جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير، وكذلك قال بعض العلماء: "فيه كل شيء إلا التفسير"(٣) كما سبقت الإشارة.

ومن هنا، ولتعدد الاتجاهات المذهبية للمفسرين بعامة في تفاسيرهم، ظهرت أنماط مختلفة من الاتجاهات التي ميَّزت بعض الأعمال التفسيرية عن بعض على توالي العصور. أما الرازي فبسبب تعدد آراء النقاد والعلماء تجاه تفسيره بخاصة.

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص٢٤٢ – ٢٤٣.

(٢) نفسه، ص٢٤٣.

(٣) نفسه، ص٢٤٣.

وما دمنا بصدد تحديد مكانة تفسيره من حيث النقل والعقل، فإننا نحاول ـ من خلال فصول هذا الباب ـ معرفة مدى اعتماده في تفسيره على المنقول من وجوه ثلاثة:

(أ) ما نقله من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين، وذلك موضوع البحث في الفصل الأول من هذا الباب مع تخريج بعض الأحاديث النبوية التي استَشْهَدَ بها.

(ب) ما نقله من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم، ومن الجاري على لسان العرب، وهو ما سنعرض له في الفصل الثاني من هذا الباب.

(ج) الأفكار المستقاة نقلاً عن الثقافات الأخرى غير العربية والإسلامية، وذلك ما سنحاول إلقاء الضوء عليه في الفصل الثالث من هذا الباب.

ولكننا، وقبل أن نتبين مدى اعتماد الرازي على المنقول في تفسيره، يجدر بنا أن نشير إلى قضية جديرة باهتمام كل من يريد أن يبحث في فكر الرازي من خلال تفسيره، وهي مدى صحة نسبة هذا التفسير كله أو بعضه إليه، ليكون في حكمه على اتجاهات الرازي معقولة أو منقولة أقرب إلى الصواب، ولئلا يخرج البحث عن إطار الموضوعية، فينسب إلى الرازي ما ليس له من أعمال تفسيرية بما تضمنته من أفكار أو خواطر، ولئلا تزر وازرة وزر أخرى.

فلقد تفاوتت مواقف المؤرخين والنقاد إزاء هذه المسألة، حتى أكد أكثر من مؤرخ وناقد أن الرازي لم يكمل تفسيره للقرآن الكريم.

فابن خلكان قال في كتابه «وفيات الأعيان»، وهو يتحدث عن الرازي "له التصانيف المفيدة في فنون عديدة؛ منها تفسير القرآن الكريم، جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جداً، ولكنه لم يكملْهُ"(١).

ويتفق معه في هذا الرأي ابن قاضي شهبة، كما في كتاب «شذرات الذهب»، حين ذكر أن الرازي لم يتم تفسيره(٢).

---

(١) وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٤٩.

(٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٦، ص٣٠٨، ٣٠٩، نقلاً عن كتاب الفرائض لابن قاضي شهبة.

كما أورد الداودي في كتابه «طبقات المفسرين» بأن من تصانيف الرازي «التفسير الكبير» لكنه لم يكمله[1].

وابن حجر العسقلاني في كتابه «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة» يقول: "الذي أكمل تفسير فخر الدين الرازي هو أحمد بن محمد أبي الحزم مكي نجم الدين المخزومي القمولي، المتوفى سنة ٧٢٧هـ"[2]، كما يؤيد صاحب «كشف الظنون» هذا القول بتكملة تفسير الرازي من قِبَل القمولي؛ إذ يقول: "وصنَّف الشيخ نجم الدين أحمد بن محمد القمولي تكملة له، وتوفي سنة ٧٢٧هـ. وقاضي القضاة شهاب الدين بن خليل الدمشقي كمَّل ما نقص منه أيضاً، وتوفي سنة ٦٣٩هـ، واختصره برهان الدين محمد بن محمد النسفي المتوفى سنة ٦٨٧هـ أو سنة ٦٨٦هـ. وسماه «الواضح»، ولخصه أيضاً محمد بن القاضي أيا ثلوغ، وألحق به بعضاً من الفوائد وبعض تصرفات من عنده"[3].

لقد انتابت بعض الباحثين شكوك في صحة نسبة كل الكتاب «مفاتيح الغيب» إلى الرازي، ولكنهم قد حاولوا الوصول إلى الحقيقة في مدى ما وصل إليه الرازي في تفسيره؛ فحاجي خليفة يرى أنه وصل فيه إلى سورة الأنبياء[4] بناءً على ما يراه بخط السيد مرتضى، نقلاً عن «شرح الشفا» للشهاب.

وبمعالجة الشيخ محمد حسين الذهبي لهذه المسألة خلُص إلى القول بأن الذي يستطيع أن يقوله حلاً لهذا الاضطراب هو أن الإمام فخر الدين كتب تفسيره هذا إلى سورة الأنبياء، فأتى بعده شهاب الدين الخويي، فشرع في تكملته، ولكنه لم يتمه، فأتى بعده نجم الدين القمولي، فكتب تكملة أخرى غير التي كتبها الخويي[5].

---

(١) طبقات المفسرين، ج٢، ص٢١٦.

(٢) نقلاً عن، (الرازي مفسراً)، ص٥٢.

(٣) كشف الظنون، ج٢، ص١٧٥٦.

(٤) نفسه، ج٢، ص٢٩٩.

(٥) التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٩٢ – ٢٩٣.

ولقد قامت شكوك بعض الباحثين في صحة نسبة هذا التفسير كله إلى الرازي على ما تضمنه هذا التفسير نفسه من عبارات تدل على أن ذلك الموضع من التفسير هو من غير تفسير الرازي، وهذا في السور المتأخرة في الترتيب بعد سورة الأنبياء، كما جاء في تفسير سورة الواقعة، عند قوله تعالى: ﴿**كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ**﴾ [الواقعة: ٢٣]، حيث قال المفسر بعد أن شرح الآية: "وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله"(١).

ومن ذلك قول المفسر عند تفسيره قوله تعالى: ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [الواقعة: ٢٤]، "المسألة الأولى أصولية، ذكرها الإمام فخر الدين ـ رحمه الله ـ في مواضع كثيرة"(٢).

ومن ذلك أيضاً ما جاء في تفسير سورة (يس) حيث قال المفسر: "ثم إن النبي ﷺ قال: "إن لكل شيء قلباً وقلب القرآن (يس)"، حيث أضاف المفسر بأن "فخر الدين الرازي رحمه الله، قد استحسن قول الغزالي في ذلك"(٣).

وكان اعتماد بعض الباحثين على القول بأن الرازي قد وصل في تفسيره إلى سورة الأنبياء يرجع إلى اعتبار أن العبارات التي وردت في هذا التفسير، والتي من شأنها أن تصدر من غير المتكلم عن نفسه، قد وردت في السور المتأخرة بعد سورة الأنبياء، بخلاف تلك السور التي وردت قبلها، والتي تلاحقت فيها الشواهد وتميزت بحديث الرازي عن نفسه في ثنايا تفسيره.

فقد كان من شواهد تفسير الرازي لما قبل سورة الأنبياء تصريحه بذكر التواريخ التي تم فيها تفسير الكثير من تلك السور، وتصريحه أحياناً بذكر الزمان والمكان اللذين أنهي بهما تفسير بعضها، فقد أرَّخ لتفسير سور آل عمران(٤) والنساء(٥)،

(١) التفسير الكبير، ج٢٩، ص١٥٥.

(٢) نفسه، ج٢٩، ص١٥٦.

(٣) نفسه، ج٢٦، ص١١٣.

(٤) نفسه، ج٩، ص١٥٦.

(٥) نفسه، ج١١، ص١٢٢.

والأنفال[١]، والتوبة[٢]، ويونس[٣]، وهود[٤]، ويوسف[٥]، والرعد[٦]، وإبراهيم[٧].

على أن الرازي لم يتّبع في تفسيره للسور ترتيبها في المصحف؛ ذلك أنه من خلال إثباته لتواريخ تلك السور تبين أنه قد فسَّر سورتي يونس وهود، في شهر رجب سنة ٦٠١هـ، بينما ذكر أنه فسر سورتي الأنفال والتوبة في شهر رمضان سنة ٦٠١هـ.

يقول ابن عاشور في قوله: إن الرازي "كان حياً في التآريخ التي وردت في التفسير، وهي بين سنة ٥٩٥هـ وسنة ٦٠١هـ، بحيث لو فرضنا أن باحثاً من ذوي الأهلية وقع بين يديه هذا الكتاب، ولم يأت منسوباً إلى مؤلف لتوصل من دراسته وفحصه إلى معرفة مؤلفه، فجزم بنسبته إلى الإمام الرازي"[٨].

ويؤخذ من هذا أن ابن عاشور يرى أن الرازي قد استمر في تحرير تفسيره إلى سنة ٦٠١هـ، بينما يدل ختام المصنف لسورة الإسراء أنه اختتمها يوم الثلاثاء السابع من شهر صفر سنة ٦٠٢هـ، في بلدة غزنين[٩].

هذا وكان الرازي يبث أحزانه من خلال تعابيره الختامية لبعض السور حين أعرب عن عظيم آلامه تجاه حدث وفاة ولده محمد، فكان من ذلك ما ذكره في ختام تفسير سورة يونس[١٠].

---

(١) التفسير الكبير، ج١٥، ص٢١٤.

(٢) نفسه، ج١٦، ص٢٣٩.

(٣) نفسه، ج١٧، ص١٧٦.

(٤) نفسه، ج١٨، ص٨٢.

(٥) نفسه، ج١٨، ص٢٢٩.

(٦) نفسه، ج١٩، ص٧١.

(٧) نفسه، ج١٩، ص١٥٠.

(٨) انظر: التفسير ورجاله، ص١٢٣ – ١٢٤.

(٩) انظر: التفسير الكبير، ج٢١، ص١٧٧.

(١٠) نفسه، ج١٧، ص١٧٦.

يقول الرازي: "يقول جامع هذا الكتاب: ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله الأصم رجب سنة إحدى وستمائة، وكنت ضيق الصدر كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح محمد (أفاض الله على روحه وجسده أنواء المغفرة والرحمة)، وأنا ألتمس من كل من يقرأ هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين أن يخص ذلك المسكين وهذا المسكين بالدعاء والرحمة والغفران. والحمد لله رب العالمين، وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين "(١).

ومن تعابيره المشابهة لذلك أيضاً: ما ذكره في ختام تفسير سورة يوسف: "تم تفسير هذه السورة بحمد الله تعالى يوم الأربعاء السابع من شعبان ختم بالخير والرضوان، سنة إحدى وستمائة، وقد كنت ضيق الصدر جداً بسبب وفاة الولد الصالح محمد (تغمده الله بالرحمة والغفران وخصه بدرجات الفضل والإحسان)"(٢).

وقد ذكر عدة أبيات من مرثيته في ولده، ختمها بأن أوصى من طالع كتابه واستفاد ما فيه من الفوائد النفيسة العالية أن يخص ولده ويخصه بقراءة الفاتحة، وأن يدعو لمن قد مات في غربة بعيداً عن الإخوان والأب والأم بالرحمة والمغفرة(٣).

ثم إن الرازي أيضاً لا يتوقف عن ذكر بعض لازماته في تفسيره مما هو في هذا النطاق، أي من سورة البقرة إلى سورة الأنبياء. فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا** ﴾ [الأعراف: ١٨٠] نراه يربط بين رأيه في تفسير هذه الآية وبين تفسير له متعلق بالأسماء والصفات في أحد مؤلفاته بخلاف هذا التفسير، إذ يقول: "ولنا في تفسير الأسماء والصفات كتاب سميناه بلوامع البينات، من أراد الاستقصاء فليرجع إليه"(٤).. وعند تفسيره (للآية ٧٠ من سورة النحل) قال:

---

(١) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٧٦.

(٢) نفسه، ج١٨، ص٢٢٩.

(٣) نفسه، ج١٨، ص٢٢٩.

(٤) نفسه، ج١٥، ص٦٦.

"والوجه الثالث وهو الذي أوردناه على الأطباء في كتابنا الكبير"(١).

كما أن مما ذكره من لازماته مما يعد إحدى دلائل تفسيره لسورة الأنبياء ما أورده عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ**﴾ [الأنبياء: ٧٨]، عندما عرض للمآخذ التي أخذها على الجبائي فيما يتعلق بجواز الاجتهاد من قبل الأنبياء من عدمه، فقال: "أما المأخذ الأول، فقد تكلمنا فيه في الجملة في كتابنا المسمى بالمحصول في الأصول"(٢).

كما أنه يحيل في تفسيره من سورة لأخرى، مما يوحي بحرصه على قوة الربط بين أجزاء هذا العمل التفسيري، كما فعل عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾ [الأنفال: ٥١]، حينما أحال القارئ إلى ما فصَّله في هذا الموضوع في سورة آل عمران(٣).

ولا يتوانى الرازي عن أن يصرح باسمه في ثنايا تفسيره، ففي تفسيره لسورة هود قال: "قال مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي وخُتم له بالحسنى"(٤)، وفي تفسيره لسورة يوسف عند قوله تعالى: ﴿**تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**﴾ [يوسف: ١٠١]، وفي حديثه عن اللذات الدنيوية يقول: "قال الإمام فخر الدين الرازي (رحمة الله عليه) وهو مصنف هذا الكتاب (أنار الله برهانه)، أنا صاحب هذه الحالة والمتوغل فيها. ولو فتحت الباب وبالغت في عيوب هذه اللذات الجسمانية، فربما كتبت المجلدات، وما وصلت إلى القليل منها..."(٥).

وفي سورة النحل قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لِيَكْفُرُواْ بِمَا آتَيْنَاهُمْ**﴾ [النحل: ٥٥]: "مصنِّف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي (رحمه الله)، وفي اليوم الذي

(١) التفسير الكبير، ج٢٠، ص٧٥.

(٢) نفسه، ج٢٢، ص١٩٦.

(٣) انظر: التفسير الكبير، ج١٥، ص١٧٩؛ وانظر: تفسيره للآية ١٨٢ من سورة آل عمران، ج٩، ص١١٦.

(٤) التفسير الكبير، ج١٨، ص١٠؛ وانظر: نفسه، ج٢٠، ص٧٥.

(٥) نفسه، ج١٨، ص٢٢١.

كنت أكتب هذه الأوراق وهو اليوم الأول من محرم سنة اثنتين وستمائة حصلت زلزلة شديدة وهزة عظيمة وقت الصبح "(١).

والجدير بالذكر هنا أن القول بأن الرازي لم يتم تفسيره، وأنه وصل إلى سورة الأنبياء لا يعني أن الرازي لم يفسر أية سورة أخرى بعد ذلك، فبالإضافة إلى ما ثبت لنا من خلال تأريخه لتفسير السور أنه لم يلتزم في تفسيره بترتيب السور في المصحف، فإننا نجده أيضاً يصرِّح أنه قد فسَّر سوراً أخرى بعد سورة الأنبياء، فمن ذلك ما ذكره عند تفسيره لسورة الصافات، قوله تعالى: ﴿ **فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ** ﴾ [الصافات: ١٠]، حين قال: "ذكرنا معناه في سورة الأعراف في قصة بلعم باعورا"، ثم عقَّب على هذا بقوله: "واعلم أن في هذا الموضوع أبحاثاً وثيقة ذكرناها في سورة الملك، وفي سورة الجن"(٢). ومعلوم أن الرازي قد فسر سورة الأعراف، وسمَّى نفسه في أثناء تفسيره لها عند قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ الثَّمَرَاتِ** ﴾ [الأعراف: ١٣٠] وذلك بقوله: "قال محمد الرازي"(٣). كما نوَّه الرازي بأنه فسَّر سورة (البينة) وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ...** ﴾ الآية [المائدة: ٦]، إذ تعرض لموضوع النية في الوضوء واستشهد على اشتراطها بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ﴾ [البينة: ٥] فقال: "وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ﴾، فليُرْجَع إليه في طلب زيادة الإتقان"(٤).

ونعود لنؤكد أن من عوامل الشك في صحة نسبة كل كتاب «التفسير الكبير» إلى الرازي، ما ورد في ثنايا التفسير فيما تلا سورة الأنبياء من نصوص تفيد بالأمر

(١) التفسير الكبير، ج٢٠، ص٥١.

(٢) نفسه، ج١٩، ص١٦٩.

(٣) نفسه، ج١٤، ص٢١٥.

(٤) نفسه، ج٣، ص٥٣٩.

القاطع بأن المتكلم هو شخص خلاف الرازي.

فمن ذلك ما ورد في تفسير سورة (يس) حين قال المفسر: "ثم إن النبي ﷺ قال: "إن لكل شيء قلباً، وقلب القرآن يس"، وقال الغزالي: "إن ذلك لأن الإيمان صحبه الاعتراف بالحشر، والحشر مقرر في هذه السورة بأبلغ وجه، فجعله قلب القرآن لذلك"، واستحسنه فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى، سمعته يترحم عليه بسبب هذا الكلام "(١).

ومنه أيضاً ما جاء في تفسير سورة الواقعة عند قوله تعالى: ﴿ **كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ** ﴾ [الواقعة: ٢٣]، حين قال المفسر بعد أن شرح معنى الآية: "وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي (رحمه الله) بعدما فرغت من كتابة هذا مما وافق خاطري خاطره، على أني معترف بأنني أصبت منه فوائد لا أحصيها"(٢).

وقول المفسر لقوله تعالى: ﴿ **جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾ [الواقعة: ٢٤]، "المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام فخر الدين الرازي - رحمه الله - في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها(٣).

ولا مجال للشك هنا بأن هذه التعابير إنما هي صادرة عن متكلم خلاف شخص الرازي، بما يُستدل منه على أن هذه المواضع من التفسير - على الأقل - إنما هي من غير تحرير الرازي.

وطبقاً لما أسلفنا، فإن الأقوال قد تواترت بأن الرازي لم يُكْمِلْ تفسيره كما ورد عن الخُوَيِّي - وهو أحد القريبين من عهد الإمام - بأن الرازي وصل في تفسيره إلى سورة الأنبياء، ولهذا فقد حاول عدد من الباحثين من المهتمين بالتأريخ للتفسير والمفسرين بيان مواقفهم من هذه المسألة، سواء فيما يتعلق بتحديد ما فسره من القرآن الكريم، أو فيما يتعلق بذكر من تولى تكملة هذا التفسير.

---

(١) التفسير الكبير، ج٢٦، ص١١٣.

(٢) نفسه، ج٢٩، ص١٥٥.

(٣) نفسه، ج٢٩، ص١٥٦.

فإذا كان صاحب « كشف الظنون » ذكر أن الشيخ نجم الدين أحمد بن محمد القمولي، المتوفى سنة ٧٢٧هـ، قد صنف تكملة للتفسير الكبير، وأن قاضي القضاة شهاب الدين بن خليل الدمشقي، المتوفى سنة ٦٩٣هـ، كمَّل ما نقص منه أيضاً، بما يفيد أن القمولي وشهاب الدين الخويي الدمشقي قام كل منهما بعمل تكملة له، إذا كان هذا رأي صاحب « كشف الظنون »، فإن الشيخ محمد حسين الذهبي بمعالجته لهذه المسألة يرى أن الإمام فخر الدين كتب تفسيره هذا إلى سورة الأنبياء، فأتى بعده شهاب الدين الخويي فشرع في تكملته، ولكنه لم يتمه، فأتى بعده نجم الدين القمولي، وكتب تكملة أخرى غير التي كتبها الخويي[١].

وعلى أي حال، فإن كلا الباحِثَيْن هنا يخلصان إلى أمر واحد : هو قيام كل من الخويي والقمولي بكتابة تكملة لهذا التفسير بعد أن سلَّما بمبدأ يقوم على الاعتقاد بأن الرازي لم يكمل تفسيره، وأنه وصل فيه إلى سورة الأنبياء فحسب، كما يخلصان إلى أن التكملة التي كتبها القمولي غير تلك التي كتبها الخويي.

وإذا كان هذا هو منتهى الأمر في هذه المسألة عند كل من حاجي خليفة والذهبي، فإن الأستاذ محمد بن فاضل بن عاشور، في كتابه « التفسير ورجاله » يأخذ مما أورده ابن خلكان من أن الرازي لم يكمل تفسيره، ومما عيَّنه صاحب « كشف الظنون » حين ذكر اثنين أحدهما صنَّف تكملة للتفسير، والآخر أكمل نقصه، يأخذ ابن عاشور من هذا أن التكملة « تكملة القمولي » في كتاب مستقل، وأن إكمال النقص (إكمال الخويي) هو الأجدر بأن يُحمل على ما اتصل بوضع الرازي. ويربط ابن عاشور بين تكملة نقص هذا التفسير من قبل الخويي المتوفى سنة ٦٩٣هـ، وبين قرب عهد الخويي من الإمام الرازي، الذي ذكر أنه لا يبعد أنه من تلاميذه[٢].

---

(١) التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٩٢، ٢٩٣.

(٢) التفسير ورجاله، ص١٢٧.

ويخرج ابن عاشور من مناقشته لمسألة مدى نسبة التفسير الكبير إلى الفخر الرازي بتعليل تناول فيه قضية إكمال نقص التفسير من قبل الخويي، فقال بعد استعراض بعضٍ من (الشواهد) و(القوادح) تجاه نسبة هذا التفسير إلى الفخر الرازي: "والذي يبدو في نظرنا فيصلاً بين ذلك كله أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكَّن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي، وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه، فأقبل على تصنيفه وتحريره، وألحق في ذلك الفرْع بالأصل، فالكتاب بروحه هو للرازي كله، وبتحريره هو من وَضْعه في الأول، ووَضْعِ تلميذه الخويي في الآخر)[1].

غير أن ابن عاشور يقطع بالجزم بأن تحقيق محل الفصل بين التحريرين "أمر لا دليل عليه، ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع"[2].

ومن هنا، ورغم تعليل ابن عاشور وقوله بأن الكتاب بروحه هو للرازي كله وبتحريره هو، ولما كانت نسبة تفسير القرآن الكريم فيما بعد سورة الأنبياء من كتاب التفسير الكبير إلى الرازي، محل شك لا يمكن أن يصمد أمام أية محاولة لإثبات صحة نسبته إلى الرازي لما تخلله من قوادح تؤكد أن المفسر يتكلم بلسان غير الرازي، ويعرب عن رأيه الذي يصرِّح بأنه ليس نقلاً عن الرازي، وإنما وافقَ خاطرُ المفسر خاطرَ الرازي[3].

من هنا، ووفقاً لهذه الاعتبارات، فإننا ـ ونحن نعالج ما يتعلق في عموم هذا البحث منقوله ومعقوله ـ سنتناول ما ينحصر في نطاق ما هو ثابت النسبة إلى الرازي من هذا التفسير، أي من سورة الفاتحة، فسورة البقرة، إلى سورة الأنبياء فحسب، وعلى الله الاتكال.

هذا، وفي الوقت الذي نحاول فيه تحديد مكانة تفسير الرازي من النقل، فيما

---

(١) التفسير ورجاله، ص١٢٧، ص١٢٨.

(٢) نفسه، ص١٢٨.

(٣) التفسير الكبير، ج٢٩، ص١٥٥.

يختص بهذا الباب، فإننا سنستفيد كثيراً مما صرَّح به الرازي نفسه في ثنايا منقولاته. فلقد عوَّدنا الرازي أن ينسب الكثير من تلك المنقولات إلى أهلها، وذلك من حسناته على وجه التأكيد، بل هو الذي أبان في أكثر من موضع عن استعانته بما سبقه به الأقدمون في كثير من المواقف؛ فمن ذلك قوله في أحد مؤلفاته: "لما كان للمعتزلة بعض الآراء والأقوال التي تحتاج إلى رد عليها، وتوضيح ما تنطوي عليه من بطلان، وما تؤدي إليه من فساد، لذا كان من تمام الفائدة أن نتعرض لبعضها في الرد، مستعينين في ذلك بآراء العلماء والمحققين، سائلاً الله التوفيق والسداد"(١).

كما كان من الشواهد القوية في هذا الاتجاه النقلي عنده ما عبَّر به عن هذا المعنى في بيته المشهور(٢):

وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طُولَ عُمْرِنَا

سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فيهِ قَيلَ وَقَالُوا

---

(١) انظر: كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص٤٣.

(٢) التفسير الكبير، ج١، ص، ي؛ وانظر: ابن خلكان، ج٤، ص٢٥٠.

الفصـل الأول

المنقول من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين

تمهيد

خصصنا هذا الباب لدراسة الاتجاه النقلي في تفسير الرازي، إذ نحاول من خلال هذه الدراسة استعراض بعض وجوه النقل عنده، وبخاصة ما يتعلق بما نقله من الحديث النبوي، وكلام الصحابة والتابعين، وما أخذه عن الشعر الجاهلي والأمثال والحكم، والجاري على لسان العرب، وما استعان به في تفسيره من غير التراث العربي والإسلامي.

ولن نقتصر في بحثنا هنا، في مفهوم (المنقول) عند حد الفكر الأصولي الذي يقتصر في استخدام المنقول على القرآن الكريم والسنّة النبوية، ولكننا سنستخدم المنقول بمفهومه اللغوي العام لإتاحة المجال لإبراز نماذج من منقولات الرازي من جهات أخرى، غير جهة الشريعة الإسلامية؛ للكشف عن مدى اعتماد الرازي على تلك المنقولات، ولقد كان من بين تعريفات لفظ (النقل) في بعض المعاجم اللغوية، قولهم: النقل: تحويل الشيء من موضع إلى موضع، نَقَلَهُ يَنْقُلُهُ نَقْلاً فانْتَقَلَ. والتَنَقُّل: التَّحوُّل. وَنَقَّلَهُ تَنْقِيلاً: إذا أَكْثَرَ نَقْلَهُ، وَالنَّقْلُ: المناقلة في المنطق، ونَاقَلْتَ فلاناً الحديث: إذا حدَّثْتَهُ وحَدَّثكَ، ورجل نَقِل: حاضر المنطق والجواب(١).

ومن ذلك قولهم: نَقَلَهُ: حَوَّلَهُ فانْتَقَلَ، والنُّقْلَةُ بالضم: الانتقال والنميمة... والنَّواقِل من الخراج: ما يُنْقَل من قرية إلى أخرى... والنَّقِيلُ: الغريب... والسيل يجيء من أرض ممطورة إلى غيرها... والمُنَاقَلَةُ في المنطق: أن تحدثه ويحدثك... والنَّقَّالُونَ: مُحدِّثُون(٢).

وسنتناول في هذا الفصل ما يتعلق بنقله من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين،

(١) لسان العرب، (فصل النون، حرف اللام)، ج١٤، ص١٩٧ - ٢٠٠.

(٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (فصل النون، باب اللام)، ج٤، ص٥٩ - ٦٠.

لنعرف إلى أي مدى اعتمد الرازي على تلك المنقولات فيما نقله من أوجه التفسير الشرعية أو اللغوية أو غيرها، ومدى عنايته بالأحاديث المنقولة من حيث قوة إسنادها أو ضعفه، وكذا مدى اعتماده على ما نقل من كلام الصحابة والتابعين.

(أ) المنقول من الحديث النبوي:

وقبل أن نستعرض منقولات الرازي من الحديث النبوي قد يكون من الأجدر بنا أن نشير إلى ما له صلة قوية بهذا المبحث، بل إلى ما يُعدُّ الباعثَ الحقيقي وراء هذا المبحث المتعلق بالأحاديث النبوية، وهو ما يتعلق بما أثير حول مكانة الرازي من الحديث ورواته، وما يتعلق بنظرة بعض الباحثين إلى الرازي، حين عده بعضهم من الرواة الضعفاء، الأمر الذي حدا بالمنتصرين للرازي، كابن السبكي، أن يدفعوا أو يحاولوا ـ على الأقل ـ دفع التهمة عن الرازي، ففي الوقت الذي نجدهم يقفون موقف الرفض من إطلاق ذلك الحكم القاسي على الرازي، نجدهم يحاولون دفع التهمة عنه من عدة وجوه أبرزها[١]:

أولاً: أن الرازي ليس من الرواة، فكيف ينشأ الكلام حول مكانته بوصفه راوية من رواة الحديث؟

ثانياً: أنه لا رواية له.

فهھنا نجد أن السبكي يعبر عن هذا المعنى في دفاعه عن الرازي فيما يتعلق بهذا الموقف، ويتهم الآخرين بالتحامل عليه حين يقول: واعلم أن شيخنا الذهبي ذَكَرَ الإمام في كتاب «الميزان» في الضعفاء، وكتبت أنا على حاشيته ومضمونها: أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى، ولا يجوز من وجوه عدة، أعلاها: أنه ثقة حبر من أحبار الأمة، وأدناها: أنه لا رواية له، فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود[٢].

---

(١) طبقات الشافعية، ج٨، ص٨٨.

(٢) نفسه، ج٨، ص٨٨.

واتهم آخرون الرازي بتساهله لإيراد الأحاديث الموضوعة، حين ظنوا أن الرازي قد تساهل في إيراد الأحاديث الموضوعة في تفسيره، والحديث الموضوع هو المكذوب المفترى على رسول الله ﷺ(١).

ويبدو أن انشغال الرازي بعلم الكلام والفلسفة، واهتمامه بذكر الأصول ومسائل الخلاف لم يدع له مجالاً لدراسة الحديث دراسة متعمقة متفحصة، فقراءة تفسيره دليل واضح على ذلك(٢)، ولقد عده ابن تيمية أحد من لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة فضلاً عن خواصها(٣).

وتقودنا تلك المواقف وغيرها من المواقف التي تشكك في حرص الرازي على صحة الأحاديث التي يستعين بها في تفسيره إلى أن نستعرض بعضاً من تلك الأحاديث التي أوردها، لنحاول معرفة مدى تحفظ الرازي عند نقله لتلك الأحاديث التي استشهد بها، ومدى الصحة والضعف فيها.

ولكثرة ما استشهد به الرازي من أحاديث نبوية، فإنه لم يكن أمامنا، لكي نقترب من حقيقة الأمر، سوى اختيار عدد من الأحاديث التي استعان بها في تفسيره، لإخضاعها لعملية التخريج. وقد رأينا أن يكون ذلك الاختيار بطريقة (عشوائية)، وأن تكون الأحاديث المختارة خمسة عشر حديثاً، من أجزاء متعددة من التفسير، وفي نطاق ما تقرر صحة نسبته إلى الرازي من «التفسير الكبير»، أي

(١) مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه، رسالة ماجستير، عبد الرحمن أحمد طحان، ص ٢٨٦. وقد يفهم من عبارة: "تساهل الرازي في إيراد الأحاديث الموضوعة في تفسيره... "أن الرازي كان يعلم بتلك الأحاديث الموضوعة، أو أنه كان يشك في صحتها، فأوردها في تفسيره رغم ذلك، مما يجعل الرازي من زمرة الكاذبين الذين يكذبون على رسول الله ﷺ، فمعاذ الله أن يكون الرازي قد تعمد أن يكون من أولئك الذين توعدهم رسول الله ﷺ حيث قال: "من كذب عليَّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار"، متفق عليه، وإن كنّا لا نعتقد أن الكاتب يقصد ذلك، إلا أننا نود لو استبدل بكلمة "تساهل" لفظة أو عبارة أخرى، بحيث لا تحتمل أي تعليل خلاف ما يقصده.

(٢) الرازي مفسراً، ص ١٤٠.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص٦٠.

من سورة الفاتحة، فسورة البقرة إلى آخر سورة الأنبياء. وسنقوم هنا بتخريج كل من تلك الأحاديث الخمسة عشر لمعرفة مكانتها من الصحة والضعف.

على أن سبيلنا إلى تخريج تلك الأحاديث الخمسة عشر هو «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»(١) وهو معجم نال ثقة الكثير من الباحثين اليوم، ويعد من أهم ما احتوته المكتبة العربية مما يتعلق بفهرسة الأحاديث النبوية، إلا أننا لم نقف عند حد الاعتماد على هذا «المعجم» لتقرير صحة الحديث أو ضعفه، بل كان اعتمادنا عليه من قبيل الاستدلال على مظان الأحاديث في كتبها التسعة المشهورة فحسب.

وقد أخذنا في حُسباننا، ونحن نرجع لكتب الحديث تلك، أن نعطي الأوَّلية لكتابي الصحيحين(٢)، فإن وجدناه في كل منهما اكتفينا بذلك، وإن وجدناه في أحدهما ولم نجده في الآخر استعنَّا ببقية الكتب التسعة. فإن البخاري ومسلماً التزما أن لا يرويا حديثاً إلا إذا كان متصل السند بنقل الثقة عن الثقة، من أوله إلى منتهاه، سالماً من الشذوذ والعلة. وهذا حد الصحيح عند العلماء بلا خلاف. إلا أن مسلماً اكتفى في الراوي والمروي عنه أن يكونا في عصر واحد، وإن لم يجتمعا، بخلاف البخاري، فإنه اشترط اجتماعهما زيادة احتياط(٣). وقال صاحب «التاج»: "وحسبنا اتفاق العلماء على أنهما أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى"(٤).

---

(١) هو معجم مفهرس لألفاظ الحديث النبوي الموجودة في تسعة مصادرمن أشهر مصادر السنّة؛ وهي: الكتب الستة، وموطأ مالك، ومسند أحمد، ومسند الدارمي. يقول الدكتور محمود طحان: "إن الكتاب جيد في بابه، وإن لم يبلغ درجة الكمال... فلا مجال فيه للدس، أو الغمز كالموضوعات الفكرية أو الاستنتاجية، فلا حرج من الاستفادة من هذا الكتاب"؛ انظر: كتابه أصول التخريج ودراسة الأساليب، ص٩٢، ص١٠١.

(٢) قال الحافظ أبو نصر الوايلي السجزي: "أجمع أهل العلم الفقهاء وغيرهم على أن رجلاً لو حلف بالطلاق أن جميع ما في كتاب البخاري مما روي عن النبي ﷺ قد صح عنه ورسول الله ﷺ قاله لاشك فيه أنه لايحنث، والمرأة بحالها في حبالته"؛ انظر: كتاب علوم الحديث لأبي عمرو بن الصلاح، ص٢٢.

(٣) انظر: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، ج١، ص١٦.

(٤) نفسه، ص١٦؛ وانظر: مجلة التضامن الإسلامي، شعبان ١٤٠٢ هـ، مقالة تحت عنوان (مراحل تدوين الحديث النبوي) للدكتور أحمد عمر هاشم، ص٦٠.

هذا وسنعرض فيما يلي تلك الأحاديث الخمسة عشر المختارة، محاولين تبيان مكانة كل منهما من الصحة والضعف.

الحديث الأول:

أورد الرازي في مباحثه العقلية المستنبطة من قوله: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" عدة آيات من القرآن الكريم، دلَّل خلالها على "أن الأنبياء عليهم السلام كانوا أبداً في الاستعاذة من شر شياطين الإنس والجن"(١). ثم دلَّل على ذلك بالحديث النبوي الشريف: (عن معاذ بن جبل قال: "استب رجلان عند النبي ﷺ وأغرقا فيه، فقال عليه السلام: إني لأعلم كلمة لو قالاها لذهب عنهما ذلك، وهي قوله: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم")(٢).

تخريج الحديث:

بالرجوع إلى «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث» وجدنا أن حديث: "استب رجلان..." قد أخرجه البخاري ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وأحمد بن حنبل(٣).

وبالرجوع إلى الصحيحين تبين ورود هذا الحديث عند البخاري ومسلم، حيث يتفقان في روايته عن سليمان بن صُرَد، بخلاف ما هو عند الرازي بإسناده له عن معاذ بن جبل، كما تبين لنا أن بعض ألفاظ هذا الحديث قد اختلفت عند كل من البخاري ومسلم، فقد جاء عند البخاري: "حدثنا عمر بن حفص، حدثنا أبي، حدثنا الأعمش، حدثني علي بن ثابت، قال: سمعت سليمان بن صُرَد، رجلاً من أصحاب النبي ﷺ قال: "استب رجلان عند النبي ﷺ، فغضب أحدهما، فاشتد غضبه حتى انتفخ وجهه وتغير، فقال النبي ﷺ: إني أعلم كلمة لو قالها لذهب عنه الذي يجد، فانطلق إليه الرجل، فأخبره بقول النبي ﷺ وقال: تعوَّذ بالله من

---

(١) التفسير الكبير، ج١، ص٧٣.

(٢) نفسه، ج١، ص٧٣.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٢، ص٢٣٨، ج٤، ص٤٢٦.

الشيطان، فقال: أترى بي بأس؟ أمجنون أنا، اذهب"[1] انتهى.

وجاء هذا الحديث عند مسلم: "حدثنا نصر بن علي الجهضمي، حدثنا أبو أسامة، سمعت الأعمش يقول: سمعت عدي بن ثابت يقول: حدثنا سليمان بن صُرَد، قال: استب رجلان عند النبي ﷺ فجعل أحدهما يغضب ويحمر وجهه، فنظر إليه النبي ﷺ فقال: "إني أعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"، فقام إلى الرجل رجل ممن سمع النبي ﷺ فقال: أتدري ما قال رسول الله ﷺ آنفاً: إني أعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. فقال له الرجل: أمجنون تراني"[2]. انتهى.

ولا خلاف في المعنى بين ما أورده الرازي عن هذا الحديث وما ورد عند البخاري ومسلم، وإن اختلف في السند، فبينما روى الرازي الحديث من طريق معاذ بن جبل، نجد أن البخاري ومسلماً قد أورداه من طريق سليمان بن صُرَد.

الحديث الثاني:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٣٠].

تحدث الرازي عن دلالة الآية على كيفية خلق آدم عليه السلام، وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه، وكَوْن ذلك إنعاماً عاماً على جميع بني آدم[3]، ثم تعرض لكثرة الملائكة، فقال في شَرح كثرتهم: قال عليه الصلاة والسلام: " أطَّت السماء، وحق لها أن تَئِطَّ؛ ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع"[4].

---

(١) صحيح البخاري، ج٧، ص٨٤.

(٢) صحيح مسلم، ج٨، ص٣١.

(٣) التفسير الكبير، ج٧، ص١٥٩.

(٤) نفسه، ج٢، ص١٦١.

تخريج الحديث:

بالرجوع إلى «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث» وجدنا أن الحديث "أطَّت السماء..." قد أخرجه الترمذي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل[1]، وبالرجوع إلى روايتي: الترمذي وأحمد بن حنبل، يتبين ورود الحديث عندهما من طريق أبي ذر، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

ففي «الجامع الصحيح» للترمذي: "حدثنا أحمد بن منيع، أخبرنا أبو أحمد الزبيري، أخبرنا إسرائيل عن إبراهيم بن مهاجر، عن مجاهد، عن مورّق، عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: "إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون؛ أطَّت السماء وحُقَّ لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته لله ساجداً. والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً، وما تلذذتم بالنساء على الفُرُش، ولخرجتم إلى الصُّعدات تجأرون إلى الله. لوددت أني كنت شجرة تعضد". حديث حسن غريب[2]. وفي «مسند الإمام أحمد بن حنبل»: "حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا أسود بن عامر، حدثنا إسرائيل عن إبراهيم ابن مهاجر، عن مجاهد، عن مورق عن أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون، أطَّت السماء وحق لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا عليه ملك ساجد. لو علمتم ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً، ولا تلذذتم بالنساء على الفُرُشات، ولخرجتم على أواني الصعدات تجأرون إلى الله. قال: فقال أبو ذر: والله لوددت أني شجرة تعضد"[3].

وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، وقال: حديث حسن[4].

---

(١) المعجم المفهرس، لألفاظ الحديث النبوي، ٢/٢٠٢، ٢/٥٣٢، ١/٦٦، ٦/٢٦٠، ٧/٢٥٠، ٤/٣١٩، ١/٢١١، ٦/١١٢، ١/٣١٥، ٧/١١٦.

(٢) الترمذي، الجامع الصحيح، ج٣، ص٣٨١.

(٣) مسند الإمام أحمد، ج٥، ص١٧٣.

(٤) الألباني، صحيح الجامع الصغير، ج٢، ص٣١٤.

وهنا يتفق ما أورده الرازي مع ما جاء عند الترمذي، وأحمد بن حنبل من حيث المعنى، إلا ما يتعلق بتحديد (الموضع)، فعند الرازي: "ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع"، بينما جاء عند الترمذي وأحمد بن حنبل: "ما فيها موضع أربع أصابع"، مع تغيير بسيط في اللفظ.

الحديث الثالث:

وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ **وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنصَرُونَ** ﴾ [البقرة: ٤٨]، أسهب القول في أمر الشفاعة وما قيل فيها، ومن هم أهل لاستحقاقها، فأورد في ذلك أقوالاً كثيرة؛ منها ما يتعلق بوصفه بـ (الأخبار الدالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر)(١)، فذكر منها ثلاثة أوجه؛ منها ما أورده عن الحسن من أن النبي ﷺ قال: "ما ادخرت شفاعتي إلاَّ لأهل الكبائر من أمتي"(٢).

تخريج الحديث:

بالرجوع إلى « المعجم المفهرس » تبين أن هذا الحديث قد أخرجه: أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل(٣).

فعند الترمذي في « صحيحه »: "حدثنا العباس العنبري، أخبرنا عبد الرزاق عن معمر، عن ثابت، عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي "حديث حسن صحيح غريب(٤).

وفي مسند الإمام أحمد: "حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا بسطام بن حريث، عن أشعث الحراني، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"(٥).

---

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص٦٢.

(٢) نفسه، ج٣، ص٦٣.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٣، ص١٥١.

(٤) الترمذي، الجامع الصحيح، ج٤، ص٤٥.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج٣، ص٢١٣.

وقد ذكر الألباني هذا الحديث، فقال: حديث صحيح[1].

وهنا يتفق معنى الحديث الذي أورده الرازي مع ما ورد عند الترمذي والإمام أحمد، مع الاختلاف في بعض الألفاظ، وفي الوقت الذي نجد فيه الرازي أورد الحديث عن الحسن، نجد الترمذي والإمام أحمد يختلفان أيضاً في السند عما جاء عند الرازي وما جاء عندهما.

الحديث الرابع:

ناقش الرازي أمر التوبة من خلال عدة مسائل عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ [البقرة: ٣٧]، وكان من ذلك ما استشهد به من الحديث المروي عن ابن عمر: قال عليه الصلاة والسلام "توبوا إلى ربكم، فإني أتوب إليه في كل يوم مائة مرة"[2].

تخريج الحديث:

بتخريج هذا الحديث في «المعجم المفهرس»، وجدنا أن هذا الحديث قد أخرجه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، وأحمد بن حنبل[3].

فقد روى مسلم: "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا غندر عن شعبة، عن عمرو بن مرة، عن أبي بردة، قال: سمعت الأغر، وكان من أصحاب النبي ﷺ يحدث ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: "أيها الناس، توبوا إلى الله، فإني أتوب إلى الله في اليوم مائة مرة"[4].

وروى أحمد بن حنبل: "حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا وهب، حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة، عن أبي بردة أنه سمع الأغر المزني يحدث ابن عمر عن

---

(١) صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج٣، ص٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) التفسير الكبير، ج٣، ص٢٣.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٤، ص٥٣٧.

(٤) صحيح مسلم، ج٨، ص٧٣.

النبي ﷺ أنه قال: "يأيها الناس توبوا إلى ربكم، فإني أتوب إلى الله عزَّ وجلَّ في اليوم مائة مرة "(١).

ومعنى الحديث متفق عليه بين الرازي وما ورد عند مسلم وأحمد بن حنبل إلاَّ أن هناك بعض الاختلاف في السند، فالواضح من رواية مسلم وأحمد بن حنبل أن الحديث روي عن طريق الأغر؛ أي أن الأغر هو الذي كان يحدث ابن عمر بهذا الحديث، بينما أورد الرازي الحديث من طريق ابن عمر. وخرَّجه الألباني، فقال: حديث صحيح(٢).

الحديث الخامس:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُم يَرْشُدُونَ** ﴾ [البقرة: ١٨٦]، شرح متعلقات هذه الآية من خلال عدة مسائل؛ فكان من ذلك قوله: "روي أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى: "من شغله ذكري عن مسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين"(٣).

تخريج الحديث:

وبتخريج هذا الحديث من «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي» وجدناه قد أورد نص الحديث هكذا: "من شغله القرآن وذكري عن مسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين"(٤) أخرجه الترمذي.

وكانت رواية الترمذي لهذا الحديث: "حدثنا محمد بن إسماعيل، أخبرنا شهاب بن عباد العبدي، أخبرنا محمد بن الحسن بن أبي يزيد الهمذاني عن عمرو ابن قيس، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ: "يقول الرب تبارك وتعالى:

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج٤، ص٢٦٠.

(٢) صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج٣، ص٥٦.

(٣) التفسير الكبير، ج٥، ص٩٨.

(٤) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٢، / ١٨١، ٤ /٢٦٧.

من شغله القرآن عن ذكري ومسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين" . وفَضْلُ كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه" حديث حسن غريب(١).

وإذا كان هناك اختلاف في نص الحديث بين ما هو عند الترمذي وما أورده الرازي، فإن من هذا الاختلاف في الألفاظ أن ما جاء عند الترمذي هو قوله ﷺ : "مَنْ شغله القرآن عن ذكري ومسألتي . . ." بينما جاء عند الرازي : "من شغله القرآن وذكري عن مسألتي . . ."، والنصان يتفقان على تفضيل كلام الله على سائر الكلام.

الحديث السادس :

تناول الرازي أمر قتل الصيد وقت الإحرام عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ** ﴾ [المائدة: ٩٥]. فأورد الرازي بعض الأقوال المتعلقة بالمراد بالصيد، ثم أورد قوله ﷺ : "خمس فواسق لا جناح على المسلم أن يقتلهن في الحل والحرم : الغراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور" . قال الرازي : وفي رواية أخرى : "السبع الضاري"(٢).

تخريج الحديث :

وبالرجوع إلى «المعجم المفهرس» وجدنا أن حديث الخمس فواسق قد أخرجه البخاري ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبو داود، وابن ماجة، والدارمي، وفي الموطأ، ومسند الإمام أحمد بن حنبل(٣).

وبالرجوع إلى «صحيح البخاري» وجدنا رواية الحديث هكذا : "حدثنا مسدد،

---

(١) الترمذي، الجامع الصحيح، ج٤/ ٢٥٥٥، ٢٥٦؛ وانظر : التفسير الكبير، ج٥، ص٩٨.

(٢) التفسير الكبير، ج١٢، ص٨٧.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٥/ ١٤٦، ج٤/ ٤٧٢، ١/ ٤٣٣، ١/ ٥٤٤، ٤/ ٢٩٧، ٤/ ٢٩٦.

حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا معمر عن الزهري، عن عروة، عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن النبي ﷺ قال: "خمس فواسق يُقْتَلْنَ في الحرم: الفأرة، والعقرب، والحديا، والغراب، والكلب العقور"(١).

وعند مسلم: "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا غندر عن شعبة (ح) وحدثنا ابن المثنى، وابن بشار، قالا: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، قال: سمعت قتادة يحدث عن سعيد بن المسيب عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن النبي ﷺ أنه قال: "خمس فواسق يُقْتَلْنَ في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحديا"(٢).

ويمكن أن نقول باتفاق ما أورده الرازي هنا مع ما رواه كل من البخاري ومسلم من حيث قتل الخمس فواسق في الحل والحرم، إلا أن البخاري لم يذكر (الحية) فيما رواه، بل ذكر الفأرة، كما أنّ مسلماً لم يذكر العقرب فيما رواه، بينما ذكر (الحية)، ولم يرد عند الرازي ذكر الفأرة.

الحديث السابع:

فسَّر الرازي قوله تعالى: ﴿ **لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ** ﴾ [البقرة: ٢٧٣]، متناولاً هذه الآية من خلال عدة مسائل ناقش فيها كثيراً من متعلقات الألفاظ، وصفات أولئك الفقراء، وسبب نزول الآية، فقال: إنها "نزلت في فقراء المهاجرين، ووصفهم بأنهم كانوا نحو أربعمائة، وهم أصحاب الصُّفَّةِ، لم يكن لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة وكانوا ملازمين المسجد، ويتعلمون القرآن، ويصومون ويخرجون في كل غزوة". ثم أورد الحديث: "عن ابن عباس: وقف رسول الله ﷺ يوماً على أصحاب الصُّفَّةِ، فرأى

(١) صحيح البخاري، ج٤، ص٩٩.

(٢) صحيح مسلم، ج٤، ص١٧، ١٨.

فقرهم وَجِدَّهُم، فطيَّب قلوبهم، فقال: "أبشروا يا أصحاب الصُّفَّةِ؛ فمن لقيني من أمتي على النَّعْتِ الذِي أَنْتُم عَلَيْه راضياً بما فيه، فإنه من رفاقي"(١).

تخريج الحديث:

وبمحاولة تخريج هذا الحديث بالاستعانة بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث لم يتبين لنا ما يدل على الإشارة إليه في هذا المعجم، ثم إنه بالرجوع إلى الأبواب المتعلقة بهذا الحديث في معظم كتب السنّة التسعة لم نقف على ما يثبت وروده فيها أيضاً، إلا أنه قد تبين لنا ـ وبعد جهد طويل ـ أن الحديث قد ورد في (منتخب كنز العمال) في الفصل الأول المتعلق في فضل الفقراء بالنص التالي: "عن أبي سعيد: أبشروا يا أصحاب الصفة، فمن بقي من أمتي على العنت الذي أنتم عليه راضياً بما هو فيه، فإنه من رفاقي إلى يوم القيامة"(٢). وتختلف بعض النصوص بين ما ورد عند الرازي وما جاء في «شرح منتخب كنز العمال»، فبينما ورد عند الرازي عبارة: "فمن لقيني من أمتي على النعت الذي أنتم عليه"، نجد هذه العبارة في «المنتخب»: "فمن بقي من أمتي على العنت الذي أنتم عليه"، وبينما يورد الرازي عبارة: "فإنه من رفاقي" نجد شارح «كنز العمال» يضيف على هذه العبارة عبارة أخرى إذ يقول: "فإنه من رفاقي يوم القيامة". كما تبين لنا ورود هذا الحديث أيضاً بالنص الوارد في «كنز العمال» في «الجامع الصغير» للحافظ السيوطي، وخرجه الألباني وقال: ضعيف جداً(٣).

الحديث الثامن:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن**

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص٧٨، ٧٩.

(٢) منتخب كنز العمال، لعلي بن حسام الدين بن عبد الملك علاء الدين، الشهير بالمتقي الهندي، ج٣، ص٧.

(٣) الألباني، ضعيف الجامع الصغير، ج١، ص٦٥.

بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء: ٢٥].

عند تفسير هذه الآية ناقش الرازي ما يتعلق بقوله تعالى في هذه الآية: **﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾** فذكر أن الحكمة في هذه الكلمة أن العرب كانوا يفتخرون بالأنساب، فَأعْلَمَ في ذكر هذه الكلمة أن الله لا ينظر ولا يلتفت إليه. ثم أورد الرازي الحديث المروي عن الرسول ﷺ أنه قال: "ثلاث من أَمْر الجاهلية: الطعن في الأنساب، والفخر بالأحساب، والاستسقاء بالأنواء، ولا يدعها الناس في الإسلام". وأضاف الرازي بأن "أهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين، فذكر تعالى هذه الكلمة زجراً لهم عن أخلاق الجاهلية "(١).

تخريج الحديث:

هذا الحديث تبيَّن وروده عند كل من البخاري ومسلم(٢)، روى البخاري: "حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان عن عبيد الله، سمع ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "خِلالٌ من خِلال الجاهلية: الطعن في الأنساب، والنياحة. ونسي الثالثة. قال سفيان: ويقولون: إنها الاستسقاء بالأنواء"(٣).

وعند مسلم: "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عفان، حدثنا أبان بن يزيد. (ح) وحدثني إسحق بن منصور، واللفظ له، أخبرنا حبان بن هلال، حدثنا أبان، حدثنا يحيى، أن زيداً حدَّثه أن أبا سلام حدثه أن أبا مالك الأشعري حدثه أن النبي ﷺ قال: "أربع في أمتي من أمر الجاهلية، لايتركوهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة، وقال: النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران، ودرع من جرب"(٤).

---

(١) التفسير الكبير ج١٠، ص٦١.

(٢) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٢، ص٥٧.

(٣) صحيح البخاري، ج٣، ص٤٥.

(٤) صحيح مسلم، ج٣، ص٤٥.

ويلحظ هنا مما خرَّجه البخاري أنه ذكر النياحة، ولم يذكر الفخر في الأحساب، بينما جاء فيما أخرجه مسلم الخلال الثلاث التي أوردها الرازي، وزاد مسلم النياحة.

الحديث التاسع:

تناول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿**ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ [الأعراف: ٥٥]، فبحث من خلال بعض المسائل والحجج ما يتعلق بالتضرع والخفية، وذكر أن المقصود من ذكر الإخفاء صَون ذلك الإخلاص عن شوائب الرياء[١].

ثم أورد الرازي حديثاً عن النبي ﷺ بالاستشهاد على هذا المعنى: "خَيْرُ الذِّكْرِ الخَفي، وَخَيْرُ الرِّزْقِ مَا يَكْفي"[٢].

تخريج الحديث:

وقد أشار «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي» إلى هذا النص[٣]، وعن مسند أحمد: حدثنا عبد الله: حدثني أبي، حدثنا وكيع، حدثنا أسامة بن زيد، عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي لبيبة عن سعد بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: "خَيْرُ الذِّكْرِ الخَفي، وَخَيْرُ الرِّزْقِ مَا يَكْفي"[٤].

وخرجه الألباني، فقال: حديث ضعيف[٥]. على حين أورد الألباني الحديث بالنص التالي: "خير الرزق الكفاف"، وقال عنه: حديث حسن[٦].

الحديث العاشر:

فسَّر الرازي قول الله تعالى: ﴿**فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا**

(١) التفسير الكبير، ج١٤، ص١٣٠.

(٢) نفسه، ج١٤، ص١٣١.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٢، ص٥٥.

(٤) انظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج١، ص١٧٢.

(٥) ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ج٣، ص١٣٣، ١٣٤.

(٦) نفسه، ج٣، ص١٢١.

اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٧]، فبحث بعض متعلقات الآية من خلال عدة مسائل، وكان منها ما يراه من أن ظاهرَ هذه الآية يدل على أن نقضَ العهد وخُلف الوعد يورث النفاق، فيجب على المسلم أن يبالغ في الاحتراز عنه(١). ثم أورد أحد الاستشهادات الواردة بأن نقض العهد وخلف الوعد يورثان النفاق، وهو قوله ﷺ: "ثلاث من كن فيه فهو منافق، وإن صلى وصام، وزعم أنه مؤمن: إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"(٢).

تخريج الحديث:

بتخريج هذا الحديث في «المعجم المفهرس» يتبين أنه قد أخرجه البخاري، ومسلم والترمذي، وأبو داود، والنَّسائي، وأحمد بن حنبل(٣).

فقد روى البخاري، قال: حدثنا سليمان أبو الربيع، حدثنا إسماعيل بن جعفر، حدثنا نافع بن مالك بن أبي عامر أبو سهيل عن أبيه، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "آية المنافق ثلاث: إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"(٤).

وعند مسلم: حدثنا أبو بكر بن إسحق، أخبرنا ابن أبي مريم، أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرني العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب، مولى الحُرَقة عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "مِن علامات المنافق ثلاث: إذا حدَّث كذَب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان". وزاد: وفي رواية: "وإن صلى وصام، وزعم أنه مسلم"(٥).

وهنا يتفق ما جاء عند الرازي مع ما جاء عند البخاري ومسلم في آيات المنافق الثلاث، كما يتفق الرازي ومسلم في زيادة العبارة التي تقول: "وإن صلى وصام".

(١) التفسير الكبير، ج١٦، ص١٤٢.

(٢) نفسه، ج١٦، ص١٤٣.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج١ /٢٩٦، ٥/٥٤٩، ج١/١١٨، ج٢/٣٣٦.

(٤) صحيح البخاري، ج١، ص١٤.

(٥) صحيح مسلم، ج١، ص٥٦.

غيـر أنهـمـا يـختلفـان أيضـاً بأن جـاءت العبـارة عند الرازي: "صلى وصـام، وزعم أنه مؤمن"، بينما جاءت هذه العبارة عند مسلم: "وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم"(١).

الحديث الحادي عشر:

فسَّر الرازي قول الله تعالى: ﴿**وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ**﴾ [يوسف: ٢٣]، فذكر أن قول يوسف عليه السلام: ﴿**مَعَاذَ اللَّهِ**﴾، أي: أعوذ بالله معاذاً، وهو طلب من الله أن يعيذه من ذلك العمل، ثم ذكر الرازي ما نُقِلَ عن النبي ﷺ عندما قال: "يا مُقَلِّبَ القلوب ثَبِّتْ قلبي على دينك"(٢).

تخريج الحديث:

بمراجعة هذا الحديث في «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي» يتبين أنه قد أخرجه الترمذي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل(٣).

كانت رواية الترمذي له: حدثنا هناد، أخبرنا معاوية عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن أنس، قال: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول: "يا مُقَلِّبَ القلوب ثَبِّتْ قلبي على دينك". فقلت: يا نبي الله، آمنا بك وبما جئت به، فهل تخاف علينا؟ قال: "نعم. إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف شاء". حديث حسن صحيح(٤).

وروى أحمد بن حنبل: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا الوليد بن مسلم، قال: سمعت - يعني ابن جابر - يقول: حدثني بشر بن عبد الله الحضرمي أنه سمع أبا إدريس الخولاني يقول: سمعت النواس بن سمعان الكلابي يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين؛ إن

(١) صحيح مسلم، ج١، ص٥٦؛ والتفسير الكبير، ج١٦، ص١٤٣.

(٢) التفسير الكبير، ج١٨، ص١١٤.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٣، ص٣٠٤.

(٤) الجامع الصحيح للترمذي، ج٣، ص٣٠٤.

شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيله أزاله، وكان يقول: يا مقلب القلوب ثبِّت قلوبنا على دينك، والميزان بين يدي الرحمن عزَّ وجلَّ يخفضه ويرفعه"(١).

وهنا يتفق ما أورده الرازي من هذا الحديث مع ما جاء عند الترمذي وأحمد بن حنبل، إلا إن الرازي قد اكتفى بلب الحديث الذي يقوم على استشهاده به.

الحديث الثاني عشر:

ناقش الرازي موضوع الإصابة بالعين عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَقَالَ يَا بَنِيَّ لا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ**﴾ [يوسف: ٦٧]، ثم أورد قوله ﷺ "العين حق، ولو كان شيء يسبق القدر لسبقت العينُ القدرَ"(٢).

تخريج الحديث:

بتخريج هذا الحديث بالرجوع إلى «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، تبيَّن أن حديث "العين حق..." قد أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي ومالك في الموطأ وأحمد بن حنبل، وابن ماجه ومسلم(٣).

فعند البخاري: حدثني إسحاق بن نصر، حدثنا عبد الرزاق عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: "العين حق، ونهى عن الوشم"(٤).

وروى مسلم: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، وحجاج بن الشاعر، وأحمد بن خراش، قال عبد الله: أخبرنا، وقال الآخران: حدثنا مسلم بن إبراهيم، قال: حدثنا وهيب عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: "العين حق، ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين، وإذا استغسلتم فاغسلوا"(٥).

(١) مسند الإمام أحمد، ج٤، ص١٨٢.

(٢) التفسير الكبير، ج١٨، ص١٧٣.

(٣) المعجم المفهرس للألفاظ الحديث النبوي، ج١/٤٨٤، ٥/٣١٨، ٤/٥١١.

(٤) صحيح البخاري، ج٧، ص٢٣.

(٥) صحيح مسلم، ج٧، ص١٢٨.

ويلحظ هنا تطابق الحديث الذي أورده الرازي مع ما جاء في رواية البخاري في عبارة "العين حق" فقط، بينما تطابق ما أورده الرازي من الحديث مع ما جاء في رواية مسلم، وزاد عليه مسلم: "وإذا استغسلتم فاغسلوا".

الحديث الثالث عشر:

تناول الرازي أمر يوسف وامرأة العزيز والنسوة من خلال عدة مسائل، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ** ﴾ [يوسف: ٣١]، فكان من ذلك قوله - بناءً على ما اتفق عليه الأكثرون - إن النسوة إنما أكبرن يوسف بحسب الجمال الفائق والحسن الكامل، وذكر أنه قد قيل: إن فضل يوسف على الناس في الفضل والحسن كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب. ثم أورد الحديث عن النبي ﷺ قال: "مررت بيوسف عليه السلام ليلة عُرِجَ بي إلى السماء، فقلت لجبريل عليه السلام: من هذا؟ قال: هذا يوسف. فقيل: يا رسول الله: كيف رأيته؟ قال: كالقمر ليلة البدر"(١).

تخريج الحديث:

بمحاولة تخريج هذا الحديث عن طريق «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث» لم نجد ما يدل على الإشارة إليه، كما أنه من خلال بحثنا في كتب الحديث التسعة المشهورة لم نقف على وروده في أي منها. ولكن مؤدى هذا الحديث قد ورد عند ابن كثير من خلال تفسيره لقصة الإسراء والمعراج في قوله تعالى: ﴿ **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ [الإسراء: ١] حين قال ابن كثير يَحْكي رِوَايَةَ أبي هريرة(٢)،

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١٢٧.

(٢) لقد عدّ ابن كثير أبا هريرة واحداً ممن تواترت عنهم الروايات في حديث الإسراء الذي أجمع عليه المسلمون حين قال: قال الحافظ أبو الخطاب عمر بن دِحْية: وقد تواترت الروايات في=

قال: "فدخل فإذا هو برجل قد فُضِّلَ على الناس في الحسن كما فُضِّلَ القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، قال: من هذا يا جبريل الذي قد فُضِّل على الناس في الحسن؟ قال: هذا أخوك يوسف عليه السلام"(١).

كما قد ورد في تفسير ابن كثير نقلاً عن صحيح مسلم عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال في ذكره للمعراج: "... فإذا أنا بيوسف عليه السلام إذا هو قد أُعطِي شطرَ الحسن فرحب ودعا لي بخير..."(٢)، وهنا يتفق معنى الحديث الذي أورده الرازي في حُسْنِ يوسف مع ما ورد عند ابن كثير في تفسيره. ولا تخفى مكانة تفسير ابن كثير بين كتب التفسير، فقد عدَّه البعض: "من أشهر ما دُوِّنَ في التفسير المأثور"(٣) بل يعده: "من خير كتب التفسير بالمأثور"(٤) حتى قيل: "إنه لم يُؤلَّف على نَمَطه مثْله"(٥).

وعلى أي حال، فإن ما ورد في معنى الحديث الذي أورده الرازي عن حُسْنِ يُوسف عليه السلام إنما يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم من وصف لحسن يوسف الفائق على لسان النسوة عندما قلن بعدما رأينه وأكبرنه: ﴿ **حَاشَ للهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ**

= حديث الإسراء عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وأبي ذر، ومالك بن صعصعة، وأبي هريرة، وأبي سعيد، وابن عباس، وشداد بن أوس، وأُبَيّ بن كعب، وعبدالرحمن ابن قرط، وأبي حبة، وأبي ليلى الأنصاريين، وعبد الله بن عمر، وجابر، وحذيفة، وبريدة، وأبي أيوب، وأبي أمامة، وسمرة بن جندب، وأبي الحمراء، وصهيب الرومي، وأم هانئ، وعائشة وأسماء ابنتي أبي بكر الصديق رضي الله عنهم أجمعين. فحديث الإسراء أجمع عليه المسلمون، وأعرض عنه الزنادقة والملحدون ﴿ **يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ** ﴾؛ انظر: تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، ج٣، ص١١٨.

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٣، ص١٩.

(٢) نفسه، ج٣، ص٥.

(٣) التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٤٤.

(٤) نفسه، ص ٢٤٧.

(٥) نفسه، ص ٢٤٧، نقلاً عن الرسالة المستطرفة للكتاني، ص ٢٤٦؛ وانظر: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، هامش ص٥٥.

﴿هَذَآ إِلا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، وقوله تعالى على لسان امرأة العزيز **﴿فَذَٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾** [يوسف: ٣٢].

الحديث الرابع عشر:

تناول الرازي قصة أصحاب الكهف ثم تطرق لظهور الأفعال الخارقة للعادة على الإنسان، وجواز كرامات الأولياء، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: **﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا * إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا * فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾** [الكهف: ٩ - ١٢]. فكان مما أورده مما يتعلق بذلك خبر الغار الذي وصف بأنه (مشهور في الصحاح) وهو المروي عن الزهري عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: "انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم، فآواهم المبيت إلى غار، فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل، وسدت عليهم باب الغار، فقالوا: والله لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم، فقال رجل منهم: كان لي أبوان شيخان كبيران، وكنت لا أَغبق قبلهما، فناما في ظل شجرة يوماً فلم أبرح عنهما، وحلبت لهما غبوقهما، فجئتهما به، فوجدتهما نائمين، فكرهت أن أوقظهما، وكرهت أن أغبق قبلهما، فقمت والقدح في يدي أنتظر استيقاظهما حتى ظهر الفجر، فاستيقظا فشربا غبوقهما. اللهم إن كنت فعلت هذا العمل ابتغاء وجهك، فافرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة، فانفرجت انفراجاً لا يستطيعون الخروج منه.

ثم قال الآخر: كانت لي ابنة عم، وكانت أحبَّ الناس إليّ، فراودتها عن نفسها، فامتنعت حتى ألمت بها سنة من السنين، فجاءتني وأعطيتها مالاً عظيماً على أن تخلي بيني وبين نفسها، فلما قدَرت عليها قالت: لا يجوز لك أن تفك الخاتم إلا بحقه، فتحرجت من هذا العمل، وتركتها وتركت المال معها. اللهم إن كنتُ فعلت ذلك ابتغاء وجهك، فافرج عنَّا ما نحن فيه، فانفرجت الصخرة، غير أنهم لا يستطيعون الخروج منها.

قال رسول ﷺ: ثم قال الثالث: اللهم إني استأجرت أجراء فأعطيتهم أجورهم غير رجل واحد ترك الذي له وذهب فثمَّرت أجرته حتى كثرت منه الأموال، فجاءني بعد حين، وقال: يا عبد الله، أدِّ إلَيَّ أجْرتي. فقلت له: كلُّ ما ترى من أجرتك من الإبل والغنم والرقيق، فقال: يا عبد الله أتستهزئُ بي؟ فقلت: إني لا أستهزئ بك، فأخذ ذلك كله. اللهم إن كنتُ فعلت ذلك ابتغاء وجهك، فافرج عنَّا ما نحن فيه. فانفرجت الصخرة عن الغار، فخرجوا يمشون" وهذا حديث حسن صحيح متفق عليه(١).

تخريج الحديث:

بتخريج هذا الحديث في «المعجم المفهرس» تبين أنه قد أخرجه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل(٢).

وبالرجوع إلى الصحيحين تبين ورود هذا الحديث بإسناده عن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن الرسول ﷺ(٣).

الحديث الخامس عشر:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي**﴾ [طه: ٢٥] تناول الرازي ما تدل عليه هذه الآية فيما يتعلق بموسى عليه السلام؛ فقال: "إن السبب في هذا السؤال ما حكى الله تعالى عنه في موضع آخر وهو قوله: ﴿**وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلاَ يَنْطَلِقُ لِسَانِي**﴾ (الشعراء: ١٣). فسأل الله تعالى أن يبدِّل ذلك الضيق بالسَّعة، وقال: ﴿**قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي**﴾، فأفهم عنك ما أنزلت عليَّ من الوحي، وقيل: شجِّعني لأجترئ به على مخاطبة فرعون "(٤).

---

(١) التفسير الكبير، ج١، ص ٨٧.

(٢) المعجم المفهرس للألفاظ الحديث النبوي، ج٢، ص٣١٢، ج/٢٦٣.

(٣) انظر: صحيح البخاري، ج٧، ص٦٩-٧٠؛ وانظر: صحيح مسلم ج٨، ص ٨٩-٩٠.

(٤) التفسير الكبير، ج٢٢، ص٣١.

وفي ثنايا بحث الرازي لانشراح الصدر قال: إن من كان ضيِّقَ القلب موشوش الخاطر لا يصلح للقضاء على ما قال عليه السلام: "لا يقض القاضي وهو غضبان"(١).

تخريج الحديث:

وبتخريج هذا الحديث في «المعجم المفهرس» يتبين أنه قد أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل(٢).

فقد روى البخاري: حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدنا عبد الملك بن عمير، سمعت عبد الرحمن بن أبي بكرة قال: كتب أبو بكرة إلى زبية، وكان بسجستان، بأن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان، فإني سمعت النبي ﷺ يقول: "لا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بين اثنين وهو غضبان"(٣).

وروى مسلم في باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان: "حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا أبو عوانة عن عبدالملك بن عمير، عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، قال: كتب أبي: وكتبت له إلى عبيد الله بن أبي بكرة، وهو قاض بسجستان أن لا تحكم بين اثنين وانت غضبان، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان"(٤). وهنا يتحقق ما أورده الرازي مع ما جاء في الصحيحين بالمعنى، باختلاف بسيط في اللفظ.

وبعد هذا الاستعراض للأحاديث الخمسة عشر، التي اختيرت من غير ترتيب متعمد من بين الأحاديث التي أوردها الرازي خلال «تفسيره الكبير»، اتضح لنا أن سبعة أحاديث من تلك الأحاديث المختارة قد وردت في (الصحيحين)، وأن اثنين منها قد وردا بدرجة (صحيح)، وأن حديثاً واحداً قد ورد بدرجة (حسن صحيح)

---

(١) التفسير الكبير، ج٢٢، ص٣٢.

(٢) المعجم المفهرس للألفاظ الحديث النبوي، ج٤، ص٥٢٦.

(٣) صحيح البخاري، ج٨، ص١٠٨، ١٠٩.

(٤) صحيح مسلم، ج٥، ص١٣٢.

وآخر بدرجة (حسن)، وأن حديثاً واحداً أيضاً قد ورد بدرجة (حسن غريب)، وأن حديثاً واحداً لم يرد في أي من الكتب التسعة، وإنما ورد فقط في تفسير ابن كثير عن رواية أبي هريرة، كما تبين أن حديثاً واحداً بدرجة (ضعيف)، وآخر بدرجة (ضعيف جداً).

ونرى لزاماً علينا هنا أن نشير إلى بعض متعلقات هذه الأحاديث من حيث مسئولية الرازي تجاه إيرادها دون إيراد الإسناد الكامل لها، ودون أن يبيِّن لنا هو مدى الصحة والضعف فيها.

فإذا كان قد أُخذ على الرازي عدم اهتمامه بتخريج كامل الأحاديث التي أوردها في ثنايا تفسيره، وأنه عند تفسيره القرآن يلجأ إلى "المأثور عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين، غير أنه لا يذكر سند ما يرويه من ذلك - كما يفعل الطبري في تفسيره.. وقد يذكر من أخرج الحديث من الرواة"(١) فإن هناك من يحاول رفع هذا المأخذ عن الرازي عن طريق تعليل يقود في نظر البعض إلى رفع الحرج عنه.

يقول الدكتور محمود الطحان: "لم يكن العلماء والباحثون في القديم بحاجة إلى معرفة القواعد والأصول التي أطلقنا عليها الآن اسم (أصول التخريج)؛ لأن اطلاعهم على مصادر السنّة كان اطلاعاً واسعاً، وصلتهم بمصادر الحديث الأصلية كانت وثيقة، فكانوا عندما يحتاجون للاستشهاد بحديث ما، سرعان ما يتذكرونه في موضعه في كتب السنّة، بل وفي أي جزء من تلك الكتب أو يعرفون - على الأقل - مظانَّه في المصنفات الحديثيَّة، وهم على علم بطريقة تأليف تلك المصنفات وترتيبها، لذلك يسهل عليهم الاستفادة منها، والمراجعة فيها لاستخراج الحديث. وقل مثل ذلك فيمن يقرأ حديثاً في مصنف من المصنفات غير الحديثيَّة، فإن لديه القدرة على معرفة مصدره، والوصول إلى موضعه بسهولة ويسر، وبقيت على ذلك

---

(١) رمزي محمد كمال نعناعة، منهج فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير، ص٤٦.

الحال عدة قرون، إلى أن ضاق اطلاع كثير من العلماء والباحثين على كتب السنّة ومصادرها الأصلية، فصعب عليهم حينئذ معرفة مواضع الأحاديث التي استشهد بها المصنفون في العلوم الشرعية وغيرها، كالفقه والتفسير والتاريخ، فنهض بعض العلماء، وشمَّروا عن ساعد الجد، فخرَّجوا أحاديث بعض الكتب المصنفة في غير الحديث، وعزوا تلك الأحاديث إلى مصادرها من كتب السنّة الأصول، وذكروا طرقها"(١).

ويلفت الحافظ العراقي النظر إلى حكمة المتقدمين من العلماء في عدم تخريج الأحاديث من مصنفاتهم، من أنها تهدف إلى أن لا يغفل الناس النظر في كل علم في مظنته، إذ قال: "عادة المتقدمين السكوت عما أوردوا من الأحاديث في تصانيفهم، وعدم بيان من خرَّجه، وبيان الصحيح من الضعيف إلا نادراً، وإن كان من أئمة الحديث، حتى جاء النووي فبيَّن، وقَصْدُ الأولين أن لا يغفل الناس النظر في كل علم في مظنته، ولهذا مشى الرافعي على طريقة الفقهاء، مع كونه أعلم بالحديث من النووي"(٢).

أما ما كان من أمر اختلاف اللفظ في بعض الألفاظ الواردة في الأحاديث التي أوردها الرازي عنها فيما ورد ببعض كتب السنّة، فإنه يمكن أن يُلْتمس له العذر من اعتبارين:

أحدهما: أن الرازي ليس راوياً للأحاديث، بل هو ناقل عمن سبقه، قاصد لما يستفاد منها.

ثانيهما: أن الجمهور لا يوجبون الدقة في رواية الحديث باللفظ؛ لأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يسمعون الحديث عن النبي ﷺ، وينقله كل منهم بلفظ غير لفظ الآخر، وما عِيبَ عليهم في ذلك. وقد حصل بين البخاري وبين شيخه

---

(١) الدكتور محمود الطحان، أصول التخريج ودراسة الأسانيد، ص ١٥-١٦.

(٢) نفسه، هامش ص١٦.

محمد بن يحيى جدل عظيم في هذا، ولما اشتد النزاع بينهما قال الأستاذ محمد ابن يحيى: "من قال باللفظ فلا يحضر مجلسنا، فقام البخاري من حلقة الدرس وتبعه مسلم، ولم يحضرا مجلسه بعد هذا"(١).

ويرى بعض الباحثين أن بعض الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم يرون جواز رواية الحديث بالمعنى، لا يتقيدون فيه بألفاظ الرسول ﷺ ويستشهدون على ذلك بالروايات التي روي بها الحديث: "زوجتُكها بما معك من القرآن"، و"ملكتُكها بما معك من القرآن" و"خذها بما معك من القرآن"، "وما ذاك إلا لأن رواة الحديث الأولين حافظوا على معنى، وعبَّروا بما يدل عليه من عندهم"(٢).

على أننا لا نعدم، عند الرازي نفسه، الاهتمام في بعض المواضيع بالتنويه بمدى صحة الحديث الذي يورده في تفسيره، فقد يصف بعض الأحاديث بالضعف كما هي الحال عند ذكره ما نسب إلى رسول الله ﷺ: "إذا ذكر القدر فأمسكوا" حين عقَّب الرازي على هذا بقوله: "هذا ضعيف"(٣). كما قد يصف بعض الأحاديث بالصحة، كما هي الحال عند ذكره لحديث خبر الغار عندما عقَّب عليه بقوله: "وهذا حديث حسن صحيح متفق عليه"(٤).

ولم يقف الرازي عند حد التنويه بمدى صحة الحديث أو ضعفه في بعض المواضع من تفسيره، بل إننا نجده وهو المسلم، الفقيه، المتكلم، يحرص على إبراز قوة الدلالة من خلال مباحثه، ويعرب عن أن الاستدلال بالأحاديث الصحيحة من أهم ما تقوم عليه قوة الحجة إذا ما تقارعت الحجج، وتباينت المواقف.

فلقد عاب الرازي على الواحدي ما أورده من كلمات وصفها بأنها "عديمة

(١) انظر: الشيخ منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ج١، هامش ص١٩.

(٢) ضحى الإسلام، ج٢، ص٦٣٣.

(٣) التفسير الكبير، ج٢ ص٩٦.

(٤) نفسه، ج٢١ص٨٧.

الفائدة" فيما يتعلق بـ: همّ يوسف بالمرأة، عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ** ﴾ [يوسف: ٢٤]، وذلك حين عاب الرازي على الواحدي ضعف الاستدلال، فقال: "إنه ما ذكر آية حجة يحتج بها، ولا حديثاً صحيحاً يعوّل عليه في تصحيح هذه المقالة"(١).

ثم إن الرازي لا يخفي شدة اعتداده بالاستشهاد بالأحاديث الصحيحة، عالماً بما يترتب على صحة الحديث من قوة في الحجة، وضمان للتسليم بالقضية مدار الجدل، فإذا كان الرازي يعلي من شأن العقل وما يقرره، فإنه في الوقت نفسه يعد الأحاديث النبوية الصحيحة من أهم ما يعتد به، ويجب التسليم بما تنطوي عليه، سواء كان المضمون في نطاق ما يدركه العقل البشري أو ما يعجز العقل عن إدراكه، فهو عندما يبحث أمر الدعاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُم يَرْشُدُونَ** ﴾ [البقرة: ١٨٦]. يقول: "ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصدّيقين وأعلاها الرضا بقضاء الله تعالى".

ومن خلال إشارات الرازي - بل وتصريحاته فيما يختص بأهمية الحديث النبوي الصحيح - نستطيع أن نقف على شدة اهتمامه بالاستشهاد بالأحاديث الصحيحة، وعدم التساهل في نقل الضعيف من الأحاديث، وأنه إن كان شيء من ذلك، فإنما اعتماده فيه على الكتب التي ينقل منها، والتي لم يعتد أهلها بيان تخريج ما يرد عندهم من أحاديث، كما لم يعتادوا ذكر السند.

وينبع اهتمامه بالاستشهاد بالأحاديث النبوية الصحيحة من تكوين نفسية الرازي نفسها فهو الإنسان المسلم أولاً، وممن انبروا للدفاع عن عقيدة أهل السنّة بما يستند عليه ذلك الدفاع من الإيمان بما جاء به القرآن والسنّة(٢)، ثم هو المتكلم

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١١٥.

(٢) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٥٠.

الفيلسوف، القادر على استخراج العديد من المسائل والتفريعات من الموضوع الواحد، والمناقش المجادل الذي خاض بحر الجدل وناظر الخصوم، متسلحاً بما أوتي من معرفة وقوة وحجة، ولا يتوقع من إنسان عاش فترة طويلة من الزمن في مناظرة خصوم أشداء أن يغفل أو يتغافل عن أهمية قوة الحجة في الحديث النبوي الصحيح، يقول الرازي وهو ينقد بشدة من يقتنعون بالوجوه الضعيفة من الأقوال: "وأنا شديد العجب من أمثال هؤلاء الأفاضل كيف قنعت نفوسهم بأمثال هذه الوجوه الضعيفة"(١).

(ب) المنقول من كلام الصحابة والتابعين:

بعد أن عرضنا فيما سبق لنماذج مما نقله الرازي من الحديث النبوي، وبيَّنا مكانة كل حديث مما أوردناه من حيث القوة والضعف، فإننا نورد هنا بعضاً مما نقله من أقوال الصحابة والتابعين، فمن خلال مواضع كثيرة جداً في تفسير الرازي نجده يهتم اهتماماً ملحوظاً بنقل أقوال الصحابة والتابعين فيما يتعلق بتفسير الكثير من الآيات القرآنية، بحيث أصبحت تمثل رافداً قوياً لتوسيع نطاق دائرة تفسيره بالمنقول وتوسيع قاعدة معارفه.

ولكن ما يجب أن ننوِّه به مسبقاً هنا أن أَخْذَ الرازي لتلك الأقوال لا يعني أخذ المسلِّم بها، بل إنه يعرض ما ينقله عن هؤلاء على معايير عديدة تستند إلى ما نص عليه القرآن الكريم، أو ما أتت به السنّة، أو ما قام على الإجماع، أو ما وافق القياس، أو ما إلى غير ذلك من عرف، أو حقيقة تاريخية، فقد يورد الرازي قولاً من أقوال الصحابة أو التابعين ويأخذ به، أو يوردُه فيردّه، أو يُوردُ أقوالاً عدة فلا يرجح أياً منها.

ولكثرة ما نقله الرازي من أقوال الصحابة والتابعين، وتعدد مواقفه من تلك الأقوال، رأينا أن نقتصر هنا عند حد التمثيل لأخذه من أقوالهم، وأن يتضمن ذلك التمثيل وجوهاً مختلفة من مواقفه مما أخذ، فالمهم أن نتبين إلى أي مدى كان الرازي المفسر نقلياً حين يريد أن يفسر بالمأثور، وكيف اعتمد على مرويات عن

(١) التفسير الكبير، ج١٦، ص١٤٣.

الصحابة والتابعين بعد أن تبين مدى اعتماده على الأحاديث النبوية الشريفة وأنها في مجملها مما صحت روايته أو تواردت في كتب التفسير في عصره، ولقد رأينا أن نقصر هذا التمثيل هنا على عشرة أضرب:

الأول: من الأقوال التي يوردها الرازي ويأخذ بها:

يعتمد الرازي، في بعض المواضع، اعتماداً يكاد يكون كلياً على ما ينقله من المرويات المتعلقة بتفسير الآية القرآنية، ومن ذلك ما استفاده من متعلقات تفسير قوله تعالى: ﴿ **فَلَوْلا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ** ﴾ [يونس: ٩٨]، وذلك عندما نقل ما روي عن ابن مسعود وغيره، فبعد أن استفاد من الواحدي في «البسيط» حول أهم الوجوه المتعلقة بمعنى (لولا) حيث يقول الواحدي في «البسيط»: "قال أبو مالك صاحب ابن عباس: كل ما في كتاب الله من ذكر (لولا) فمعناه (هلاَّ) إلا حرفين: ﴿ **فَلَوْلا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا** ﴾. وكذلك: ﴿ **فَلَوْلا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ** ﴾ [هود: ١١٦]، فمعناه: فما كان من القرون، فعلى هذا يكون تقدير الآية: فما كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس"(١) ولما اعتبر الرازي ما نقله عن الواحدي طريقاً أولاً من طريقين يرى أنهما يتعلقان بـ(لولا) قال: "إن الطريق الثاني أنّ لولا معناه (هلاَّ)، والمعنى: هلاَّ كانت قرية واحدة من القرى التي أهلكناها تابت عن الكفر وأخلصت في الإيمان قبل معاينة العذاب إلاَّ قوم يونس"(٢).

وقد أورد بعض ما يتعلق بقضية هذه القرية وأهلها من خلال بعض الروايات التي تمثل قصة يونس، حين يقول: "روي أن يونس عليه السلام بعث إلى نينوي من أرض الموصل فكذَّبوه، فذهب عنهم مُغْضَباً، فلما فقدوه خافوا نزول العقاب، فلبسوا المسوح وعَجُّوا أربعين ليلة، وكان يونس قال لهم: إنّ أجلكم أربعون ليلة.

---

(١) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٦٤.

(٢) نفسه، ج١٧، ص١٦٥.

فقالوا: إنْ رأينا أسباب الهلاك آمنا بك، فلما مضت خمس وثلاثون ليلة ظهر في السماء غيم أسود شديد السواد، فظهر منه دخان شديد، وهبط ذلك الدخان حتى وقع في المدينة، وسوَّد سطوحهم، فخرجوا إلى الصحراء، وفرقوا بين النساء والصبيان وبين الدواب وأولادها، فحنَّ بعضها إلى بعض، فعلت الأصوات، وكثرت التضرعات، وأظهروا الإيمان والتوبة، وتضرعوا إلى الله تعالى فرحمهم وكشف عنهم، وكان ذلك يوم عاشوراء يوم الجمعة"(١).

بعد ذلك أورد ما نسب إلى ابن مسعود، فقال الرازي: "وعن ابن مسعود: بلغ من توبتهم أن يردوا المظالم؛ حتى إن الرجل كان يقلع الحجر بعد أن وضع عليه بناء أساسه فيرده إلى مالكه. وقيل: خرجوا إلى شيخ من بقية علمائهم، فقالوا: قد نزل بنا العذاب فما ترى؟ فقال لهم: قولوا: يا حي حين لا حي، ويا حي يا محيي الموتى، ويا حي لا إله إلا أنت، فقالوا، فكشف الله عنهم. وعن الفضل بن عباس أنهم قالوا: اللهم إن ذنوبنا قد عظمت وجلت وأنت أعظم منها وأجل، افعل بنا ما أنت أهله، ولا تفعل بنا ما نحن أهله"(٢).

ولم يزد الرازي على هذه الروايات التي يتمم بعضها بعضاً في نسج قصة قوم يونس عليه السلام، إلا أنه ـ كعادته ـ يفترض تساؤلات من شأنها تبيان بعض متعلقات القضية، كمثل قوله: "إن قال قائل: إنه تعالى حكى عن فرعون أنه تاب في آخر الأمر، ولم يَقْبَل توبته وحكى عن قوم يونس أنهم تابوا وقَبِلَ توبتهم، فما الفرق؟" . يجيب الرازي عن هذا السؤال بأن فرعون إنما تاب بعد أن شاهد العذاب، وأما قوم يونس، فإنهم تابوا من قبل ذلك، فإنهم لما ظهرت لهم أمارات دلت على قرب العذاب تابوا قبل أن شاهدوا فظهر الفرق(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٦٥.

(٢) نفسه، ج١٧، ص١٦٥.

(٣) نفسه، ج١٧، ص١٦٥.

الثاني: أقوال يوردها فيستفيد منها، ويحاول التجديد لينتهي إلى التوفيق:

إن الرازي هنا ينقل أقوال الكثير من المفسرين والرواة والنحاة فيما يتعلق بالقضية الواحدة في سبيل توضيح جوانب الأمور التي يعالجها من خلال تفسيره، وكما هو شأنه في كثير من المواقف، فإنه حينما تتشعب به السبل، وتتعدد أمامه وجوه الافتراضات والتعليلات، يميل إلى الأخذ بأحد تلك الآراء التي عرضها، والتي غالباً ما تمثل أكثر الأقوال مع التنويه الصريح عن ذلك، في الوقت الذي لايخفِي فيه محاولته للتجديد، ومن هذا القبيل ما يتعلق بوجوه التفسير المختلفة لحروف فواتح السور.

فعند تفسيره لفاتحة سورة البقرة (الم) تطرَّق في هذا الموضع من تفسيره لفواتح السور من مثل هذه الحروف[١]، وأورد آراءً عدة؛ منها: أنها أسماء السور كقول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه، ومنها قول القفال: بأن العرب سمت بهذه الحروف أشياء، فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي، وكقولهم للنحاس: صاد، وللنقد: عين، والسحاب: غين، وقالوا: جبل قاف، وسموا الحوت نوناً، وكقول سعيد بن جبير: (الر، حم، ن) مجموعها اسم الرحمن، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي. ويقول الكلبيّ والسديّ وقتادة: إنها أسماء القرآن. وكقول ابن الجوزي عن ابن عباس: إن هذه الحروف ثناء أثنى الله عزَّ وجلَّ به على نفسه. وكقول الأخفش: إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة، لشرفها ولفضلها، ولأنها مباني كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة، ومباني أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وأصول كلام الأمم، بها يتعارفون، ويذكرون الله ويوحدونه، ثم إنه تعالى اقتصر على ذلك البعض، وإن كان المراد هو الكل، كما تقول: قرأت الحمد، وتريد السورة بالكلية، فكأنه تعالى أقسم بهذه الحروف أن هذا الكتاب هو الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ.

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٨.

نعم، لقد أورد الرازي كثيراً من هذه الآراء، بلغت واحداً وعشرين وجهاً من وجوه التعليل المختلفة، وبعد أن استعرض الرازي كل تلك الآراء، نراه قد اضطر إلى الأخذ بأكثر الأقوال، حينما خلص إلى القول: "والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور"(١).

ويدلّل الرازي على وجاهة رأي الأكثرية، وبالتالي وجاهة أخذه به بشيءٍ من التعليل والتحوير بقوله: "الدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة، أو تكون مفهومة، والأول باطل. أما أولاً: فلأنه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج، وأما ثانياً: فلأنه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هُدَى، وذلك ينافي كونه غيرمعلوم. وأما القسم الثاني فنقول: إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب أو أسماء المعاني، والثاني باطل؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون، فيمتنع حملها عليها، لأن القرآن نزل بلغة العرب، فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلاً في لغة العرب، ولأنَّ المفسرين ذكروا وجوهاً مختلفة، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على الباقي. فإما أن يحمل على الكل، وهو متعذر بالإجماع؛ لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة، وليس فيهم من حملها على الكل؛ أو لا يحمل على شيء منها، وهو الباقي، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب"(٢).

وفي الوقت الذي نرى فيه الرازي قد أخذ بأقوال بعض السلف في تفسير أوائل السور، فإن الملحوظ أنه قد جنح إلى الأخذ بآراء المتكلمين الذين يقولون: إنه لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوماً للخلق، محتجين على ذلك بآيات القرآن الكريم والأخبار، والمعقول(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٨.

(٢) نفسه، ج٢، ص٨.

(٣) نفسه، ج٢، ص٣.

والجدير ذكره هنا أن الرازي في بداية مناقشته لموضوع حروف أوائل السور قد ذكر أن أحد الأقوال فيه أنه علم مستور، وسر محجوب، استأثر الله تبارك وتعالى به، فنسب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه قوله: "لله في كل كتاب سر، وسره في القرآن أوائل السور". ونسب إلى عليٍّ ـ رضي الله عنه ـ قوله: "إن لكل كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي"(١).

ومع أن الرازي لم يطعن في سند ما نسب إلى أبي بكر من أن سر الله في القرآن أوائل السور، ومع أنه يعلم أن بعض المفسرين كانوا يتحفظون في مثل هذا الموضع، خشية الوقوع في الزلل، فيقولون عند تفسير هذه الحروف: (الله أعلم بمراده)، على الرغم من ذلك، فإننا نراه يعرض عن مضمون هذه الرواية، ويتلقف أقوال المتكلمين في ذلك.

الثالث: إذا اختلفت الآراء وتعددت يأخذ بأحدها ويعرض عن الأخرى لِمُرَجِّح، وقد يكون هذا الترجيح بحكم الانتصار للمذهب:

تعددت أقوال العلماء والمفسرين وعدد من الصحابة والتابعين في تحديد (الصلاة الوسطى) في قوله تعالى: ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ**﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فناقش الرازي في المسألة الثالثة من المسائل التي ناقش فيها متعلقات الآية، ما يتعلق بموضوع الاختلاف في تحديد الصلاة الوسطى، فذكر أن هذا الخلاف على سبعة مذاهب، وأورد أقوال أصحاب كل مذهب(٢).

فالقول الأول: ما وصفه الرازي بأنه اختيار جمع من العلماء، وهو أن الله تعالى لم يبين أن الصلاة ما هي، وأن الحكمة في ذلك أنه تعالى لما خصَّها بمزيد من التوكيد، مع أنه تعالى لم يبينها، جوّز المرء في كل صلاة يؤديها أنها هي الوسطى، فيصير ذلك داعياً إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٣.

(٢) نفسه، ج٦، ص١٤٧، وما بعدها.

(٣) نفسه، ج٦، ص١٤٧.

القول الثاني: أنها مجموع الصلوات الخمس؛ لأن هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات، وتقريره أن الإيمان بضع وسبعون درجة، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والصلوات المكتوبات دون الإيمان وفوق إماطة الأذى، فهي واسطة بين الطرفين.

القول الثالث: أنها صلاة الصبح، وهذا القول نقل عن بعض الصحابة والتابعين، فمن الصحابة عليّ عليه السلام، وعمر، وابن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبي أمامة الباهلي. ومن التابعين قول طاووس، وعطاء، وعكرمة، ومجاهد، وهو مذهب الشافعي(١).

القول الرابع: قول من قال: إنها صلاة الظهر، ويروى هذا القول عن عمر، وزيد، وأبي سعيد الخدري، وأسامة بن زيد رضي الله عنهم، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه(٢).

القول الخامس: قول من قال: إنها صلاة العصر، وهو مروي عن عليّ عليه السلام، وابن مسعود، وابن عباس، وأبي هريرة من الصحابة، ومن الفقهاء: النخعي وقتادة، والضحاك، وهو مروي عن أبي حنيفة(٣).

القول السادس: أنها صلاة المغرب، وهو قول أبي عبيدة السلماني، وقبيصة بن ذؤيب.

القول السابع: أنها صلاة العشاء.

ولقد أعرض الرازي عن القول الأول، القائل بأن الله لم يبين ماهي الصلاة الوسطى لحكمة عنده؛ ولأن ذلك أدعى إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام؛ مع أن الرازي قد ذكر أن هذا القول هو اختيار جمعٍ من العلماء، كما لم يبذل جهداً في استنباط المسائل التي من شأنها ترجيح هذا القول أو تضعيفه كعادته في معالجة الكثير من القضايا التي تواجهه، خاصة تلك التي تتعارض فيها المواقف،

(١) التفسير الكبير، ج٦، ص١٤٨.

(٢) نفسه، ج٦، ص١٥٠.

(٣) نفسه، ج٦، ص١٥٠.

وتتزاحم فيها الحجج[١].

وأعرض الرازي في الوقت نفسه عما ورد في القولين الثاني والسابع، فلم يورد أسماء من قالوا بهما أو مذاهبهما، كما لم يورد ما يتعلق بقرائن القوة أو الضعف لأي من القولين[٢] في الوقت الذي حرص فيه على ذكر أسماء من قالوا بالأقوال الثالث، والرابع، والخامس، والسادس[٣].

ومع أنه يتبين لنا مما ذكره الرازي أن من يروى عنهم القول الثالث بأن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح، ومن يروي عنهم القول الرابع بأنها صلاة الظهر، ومن يروى عنهم القول الخامس بأنها صلاة العصر، كلهم من مشاهير الصحابة، بالإضافة إلى ما روي عن مشاهير التابعين فيما يختص ببعض تلك الأقوال، كما بيّنا آنفاً، ومع أن علياً وابن عباس - رضي الله عنهم - ممن روي عنهما القول بأنها صلاة الصبح، وممن روي عنهما القول أيضاً بأنها صلاة العصر، فإننا نرى الرازي يرجّح قول من قالوا بأن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح، ويقيم هذا الترجيح على دلائل يحشد لها عشرة وجوه من شأنها تقوية هذا الاتجاه، ويلقى نفسه مباشرة بالمحاجة؛ كقوله: "فإن قيل: هذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب، قلنا: إنّا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى -"[٤]، وكقوله: "إنما قلنا: إنها أفضل الصلوات لوجوه، أحدها قوله تعالى: ﴿**الصَّابرينَ والصَّادِقِينَ**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ**﴾ (آل عمران: ١٧)، فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار"[٥].

---

(١) التفسير الكبير، ج٦، ص١٥١، ص١٤٧.

(٢) نفسه، ج٦، ص١٤٨، ١٥١.

(٣) نفسه، ج٦، ص١٤٨، ١٥٠، ١٥١.

(٤) نفسه، ج٦، ص١٤٨.

(٥) نفسه، ص١٤٨، ١٤٩.

هذا ولم يفت الرازي أن يؤكد أن القول بأن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح إنما هو مذهب الشافعي، في الوقت الذي نوّه فيه عن أن القول بأنها صلاة الظهر هو قول أبي حنيفة وأصحابه، وأن القول بأنها صلاة العصر إنما هو مروي عن أبي حنيفة. ولا نستبعد هنا أن يكون ميله للأخذ بأقوال بعض الصحابة والتابعين بأن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح، وإعراضه عن أقوال الآخرين من الصحابة والتابعين من أنها صلاة الظهر أو صلاة العصر إنما هو بتأثير المذهب الشافعي، بل تسليمه بما قال به الإمام الشافعي رضي الله عنه، وهو الإمام الذي ينتمي الرازي فقهياً إلى مذهبه.

الرابع: أقوال يوردها ويردها:

عند تفسير الرازي لقصة يوسف عليه السلام، وعند قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ [يوسف: ٢٤]، نوّه الرازي، بكل الوضوح، عن أهمية هذه الآية ووجوب الاعتناء بها، فقال في مقدمة أبحاثه عن متعلقاتها: "اعلم أن هذه الآية من المهمات التي يجب الاعتناء بالبحث عنها"(١). ثم أورد الرازي في مباحث تلك الآية أربع مسائل أورد فيها أقوال عدد من الصحابة والتابعين وغيرهم فيما يتعلق بكيفية همِّ يوسف عليه السلام بالمرأة، وهل صدَرَ عن يوسف ذنب أم لا؟ فنقل عن الواحدي من كتاب «البسيط» أنه قال: "قال المفسرون الموثوق بعلمهم، المرجوع إلى روايتهم: همَّ يوسفُ أيضاً بهذه المرأة هماً صحيحاً، وجلس منها مجلس الرجل من المرأة، فلما رأى البرهان من ربه زالت كل شهوة عنه. قال جعفر الصادق - رضي الله عنه - بإسناده عن عليٍّ - عليه السلام - أنه قال: طمعت فيه وطمع فيها فكان طمعه فيها أنه همَّ أن يحل التكة. وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: حل الهميان وجلس منها مجلس الخائن، وعنه أيضاً أنها استلقت له، وجلس بين

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص١١٤.

رجليها ينزع ثيابه"[١].

وهنا يعقب الرازي على قول الواحدي بأنه "طوَّل في كلمات عديمة الفائدة في هذا الباب"[٢]، وعاب عليه أيضاً بأنه ما ذكر آية يحتج بها ولا حديثاً صحيحاً يعوَّل عليه في تصحيح هذه المقالة، وما أمعن النظر في تلك الكلمات العارية من الفائدة[٣].

وبعد أن أورد الرازي ما عدَّه (القول الأول) في المسألة الأولى وهو قول الواحدي، ومن نسب إليهم القول بأن يوسف عليه السلام همَّ بالفاحشة نجده يورد (القول الثاني) في تلك المسألة، وهو قول من وصفهم بـ (المحققين من المفسرين والمتكلمين) بأن يوسف عليه السلام كان بريئاً عن العمل الباطل والهم المحرم، ويؤكد موقفه المؤيد لقول هؤلاء المحققين بقوله: "به نقول وعنه نَذُبّ "[٤].

ولقد أومأ الرازي إلى الدلائل الدالة على وجوب عصمة الأنبياء، فأحال استقصاءه لتلك الدلائل في سورة البقرة، ثم عمد الرازي إلى مناقشة تلك الأقوال التي تطرَّق أصحابها إلى كيفية همّ يوسف بالفاحشة، فقال: إن قول الله تعالى: ﴿ **كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ** ﴾. يعطي الدلالة على أن ماهيَّة السوء والفحشاء مصروفة عنه"[٥].

ذلك أن المعصية التي نسبوها إليه أعظم أنواع الفاحشة وأفحشها، فكيف يليق برب العالمين أن يشهد في عين هذه الواقعة بكونه بريئاً من السوء، مع أنه كان قد أتى بأعظم أنواع السوء والفحشاء؟[٦] ويستنبط الرازي من هذه الآية أيضاً وجهاً آخر يرى أنه يدعم رأيه في هذا الاتجاه، وهو استبعاد صدور الذنب عن يوسف

---

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١١٥.

(٢) نفسه، ج١٨، ص١١٥.

(٣) نفسه، ج١٨، ص١١٥.

(٤) نفسه، ج١٨، ص١١٥.

(٥) نفسه، ج١٨، ص١١٥.

(٦) نفسه، ج ١٨.

بدليل الآية، فهو يقول: "هب أن هذه الآية لا تدل على نفي هذه المعصية عنه، إلا أنه لا شك أنها تفيد المدح العظيم والثناء البالغ، فلا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكي عن إنسان إقدامه على معصية عظيمة، ثم إنه يمدحه ويثني عليه بأعظم المدائح والأثنية عقب أن حكى عنه ذلك الذنب العظيم"(١)، ثم يقرّب لنا الرازي وجهي الاستبعاد هنا باستنكار حصول المدح العظيم والثناء البالغ عقب الذنب بأن مثاله: "ما إذا حكى السلطان عن بعض عبيده أقبح الذنوب وأفحش الأعمال، ثم إنه يذكره بالمدح العظيم والثناء البالغ عقيبه، فإن ذلك يستنكر جداً. فهكذا هاهنا"(٢).

وكعادة الرازي في حشد كل القرائن التي من شأنها ترجيح وجهة نظره تجاه القضايا التي يعالجها، فإنه يدلّل على اتجاهه بالقول بعصمة يوسف عليه السلام قياساً على ما هو معروف عن حال الأنبياء عندما تصدر منهم الزلة، يقول: "إن الأنبياء عليهم السلام متى صدرت منهم زلة أو هفوة استعظموا ذلك، وأتبعوها بإظهار الندامة والتوبة والتواضع، ولو كان يوسف عليه السلام أقدم ههنا على هذه الكبيرة المنكرة، لكان من المحال أن لا يتبعها بالتوبة والاستغفار، ولو أتى بالتوبة لحكى الله تعالى عنه إتيانه بها كما في سائر المواضع، وحيث لم يوجد شيء من ذلك، علمنا أنه ما صدر عنه في هذه الواقعة ذنب ولا معصية"(٣).

ويستقطب الرازي مواقف ذوي العلاقة، بهذه الواقعة، فيحصرهم في ستة: يوسف عليه السلام، وتلك المرأة، وزوجها، والنسوة الشهود، وجميعهم شهدوا ببراءته، ولقد شهد رب العالمين ببراءته عن الذنب، وأقر الشيطان في مناسبة أخرى ببراءته من المعصية، وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لم يبق للمسلم توقف في هذا الباب(٤).

---

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١١٦.

(٢) نفسه، ج١٨، ص١١٦.

(٣) نفسه، ج١٨، ص١١٦.

(٤) نفسه، ج١٨، ص١١٦.

ثم يشرع الرازي في تفصيل مواقف كل من ذوي العلاقة بالواقعة، حيث يرى أنها كلها تشهد بعصمة يوسف، فيبدأ بيوسف عليه السلام، ويقول:

"أما بيان أن يوسف عليه السلام ادعى البراءة من الذنب، فهو قوله عليه السلام: ﴿**قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي**﴾ وقوله عليه السلام: ﴿**رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾".

وأما بيان أن المرأة اعترفت بذلك، فلأنها قالت للنسوة: ﴿**وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمْ**﴾ وأيضاً قالت: ﴿**الآنَ حَصْحَصَ الحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَهُ لمنَ الصَّادِقِينَ**﴾.

وأما بيان أن زوج المرأة أقر بذلك، فهو بقوله: ﴿**إِنهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِن كَيْدكُنَّ عَظِيمٌ * يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا واسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ**﴾.

وأما الشهود: فقوله تعالى: ﴿**وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾. وأما شهادة الله تعالى بذلك فقوله: ﴿**كَذلَكَ لِنصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ والفَحْشَاءَ إِنهُ مِنْ عِبَادِنَا المُخْلَصِينَ**﴾.

وطبيعي أن الرازي إنما يعتد بتفيسره لشهادة الله تعالى على براءة يوسف من الإثم، ولهذا فإنه قد حاول أن يستخرج من هذه الآية شهادة الله تعالى على طهارة يوسف أربع مرَّات بيَّن كلاً منها، بما يبدو له من الآية، فقال: "فقد شهد الله تعالى في هذه الآية على طهارته أربع مرات:

الأولى: قوله: ﴿**لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ**﴾ واللام للتأكيد والمبالغة.

الثانية: قوله: ﴿**والفَحْشَاءَ**﴾ أي كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء.

الثالثة: قوله: ﴿**إِنهُ مِنْ عِبَادِنَا**﴾ مع أنه قال تعالى: ﴿**وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِين يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً**﴾.

الرابعة: قوله: ﴿**المُخْلَصِينَ**﴾ وفيه قراءتان: تارة باسم الفاعل، وأخرى باسم المفعول، فوروده باسم الفاعل يدل على كونه آتياً بالطاعات والقربات مع صفة الإخلاص، ووروده باسم المفعول يدل على أنه تعالى استخلصه لنفسه واصطفاه لحضرته.

وعلى كلا الوجهين، فإنه من أدلِّ الألفاظ على كونه منزَّهاً عَمَّا أضافوه إليه، وأما بيان أن إبليس أقر بطهارته؛ فلأنه قال: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢-٨٣].

فأقر بأنه لا يمكنه إغواء المخلَصين، ويوسف من المخلَصين لقوله تعالى ﴿إنهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾، فكان هذا إقراراً من إبليس بأنه ما أغواه وما أضله عن طريقة الهدى(١).

ولم يقف الرازي عند رد قول أولئك الذين قالوا بصدور الذنب عن يوسف عليه السلام عندما همَّ بالمرأة، بمحاجَّتهم بما سلف، فلم ير في ذلك ما يكفي للرد عليهم، فوصفهم بـ (الجهال)؛ إذ يقول: "وعند هذا نقول: هؤلاء الجهال الذين نسبوا إلى يوسف عليه السلام هذه الفضيحة؛ إن كانوا من أتباع دين الله تعالى، فليقبلوا شهادة الله تعالى على طهارته، وإن كانوا من أتباع إبليس وجنوده، فليقبلوا شهادة إبليس على طهارته"(٢)، ثم يصف الرازي هؤلاء الذين يقولون بصدور الذنب عن يوسف بأنهم تلامذة إبليس، بل زادو عليه، عندما يقول فيهم: "ولعلهم يقولون: كنّا في أول الأمر تلامذة إبليس إلى أن تخرجنا عليه فزدنا عليه في السفاهة"(٣).

ثم يتمثل هنا الرازي هنا بقول الخوارزمي(٤):

وَكُنْتُ امْرَءاً من جُنْدِ إِبْلِيسَ فَارْتَقَى
بيَ الدَّهْرُ حَتَّى صَارَ إِبْلِيسُ مِنْ جُنْدِي

فَلَوْ مَاتَ قَبْلِي كُنْتُ أُحسِنُ بَعْدَهُ
طَرَائِقَ فِسْقٍ لَيْسَ يُحْسِنُها بَعْدِي

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١١٧.

(٢) نفسه، ج١٨، ص١١٧.

(٣) نفسه، ج١٨، ص١١٧.

(٤) نفسه، ج١٨، ص١١٧.

وبعد أن ختم الرازي هذه المناقشة يقرر أنه قد ثبت بهذه الدلائل أن يوسف عليه السلام بريء عما يقوله هؤلاء الجهال"(١)، ثم يعود فيناقش بعض متعلقات تفسير (الهم) المنسوب إلى يوسف عليه السلام، وقد خرج من تلك المناقشة إلى القول: بأنه قد ظهر صدق هذا القول الذي ذهب إليه، ولم يبق في يد الواحدي إلا مجرد التصلف وتعديد أسماء المفسرين، ولو كان قد ذكر في تقرير ذلك القول شبهة لأجبنا عليها، إلا أنه ما زاد على الرواية عن بعض المفسرين(٢).

وكما عالج الرازي قضية "الهم" في قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا** ﴾، فقد عالج أيضاً في المسألة الثانية من مسائل الآية (البرهان) الذي رآه يوسف، والذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿ **لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ** ﴾، فأورد في ذلك روايات أربع يبدو أنه قد نقلها عن الواحدي: منها أنهم نقلوا عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه تمثل له - يعني يوسف - يعقوب، فرآه عاضاً على أصابعه ويقول له: أتعمل عمل الفجار، وأنت مكتوب في زمرة الأنبياء، فاستحيى منه، قال: وهو قول عكرمة، ومجاهد، والحسن، وسعيد بن جبير، وقتادة، والضحاك، ومقاتل، وابن سيرين(٣).

ومنها أيضاً: أنهم نقلوا عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن يوسف عليه السلام لم ينزجر برؤية صورة يعقوب حتى ركضه جبريل عليه السلام، فلم يبق فيه شيء من الشهوة إلا خرج(٤).

ولما نقل الرازي أَرْبَعَاً من تلك الروايات كانت الروايتان السابقتان منها أبان عن نقله إياها عن الواحدي، فردها واتهم الواحدي بالتصلف، فقال: "ولما نقل الواحدي عن هذه الروايات تصلف، وقال: هذا الذي ذكرناه قول أئمة التفسير الذين أخذوا

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١١٧.

(٢) نفسه، ج١٨، ص١١٧.

(٣) نفسه، ج١٨، ص١٢٠.

(٤) نفسه، ج١٨، ص١٢٠.

التأويل عمن شاهد التنزيل"(١)، ثم يقرر الرازي "إنك لا تأتينا البتة إلا بهذه التصلفات التي لا فائدة فيها فأين هذا من الحجة والدليل؟"(٢).

الخامس: يستفيد الرازي مما يورده من أقوال الصحابة والتابعين، فلا ينقضها، ولكنه قد يضيف إليها ما يقوي ما ذهبوا إليه، كما قد يضيف إلى ذلك ما يبين الحكمة المستفادة من تلك الآية، كما هو شأنه في تفسير قوله تعالى: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا**﴾ [الأنبياء: ٣٠]، إذ يبين وجوه الاختلاف في تفسير السلف، ثم يبين خلاصة رأي أكثر المفسرين بقوله: "وأكثر المفسرين أن السموات والأرض كانتا رتقاً بالاستواء والصلابة، ففتق الله السماءَ بالمطر، والأرضَ بالنبات والشجر، ونظيره قوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ * وَالأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ**﴾ [الطارق: ١١ - ١٢] ورجحوا هذا الوجه على سائر الوجوه، وقوله بعد ذلك: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وذلك لا يليق إلاّ وللماء تعلق بما تقدم، ولا يكون كذلك إلاّ إذا كان المراد ما ذكرنا"(٣).

وبعد استغراق الرازي في عدد من التفريعات حول ذلك نراه يجمل الرأي بالقول القائم على (الإيمان) إذْ يقول بأن دلالة هذه الوجوه على إثبات الصانع وعلى وحدانيته ظاهرة، لأن أحداً لايقدر على مثل ذلك(٤).

ثم يضيف إلى هذا ما يتعلق بحكمة الله من هذا (الفتق) بقوله: "والأقرب أنه سبحانه وتعالى خلقهما رتقاً لما فيه من مصلحة الملائكة، ثم لَمّا أسكن الله الأرض أهلها جعلها فتقاً لما فيه من منافع العباد"(٥).

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١٢٠.

(٢) نفسه، ج٢٢، ص١٦٣.

(٣) نفسه، ج٢٢، ص١٦٣.

(٤) نفسه: وكان الرازي قد أشار هنا إلى ما نسب إلى التوراة من أن الله تعالى خلق جوهرة ثم نظر إليها بعين الهيبة فصارت ماءً، ثم خلق السموات والأرض منها وفتق بينهما؛ انظر: المصدر نفسه، ص١٦٢.

(٥) نفسه، ج٢٢، ص١٦٣.

السادس: يورد قول التابعي ثم يصرح بأنه في غنى عن ذلك القول، منصرفاً إلى ما يخالفه من ظاهر اللفظ القرآني وإجماع الأئمة.

ومن ذلك:

ما يتعلق بتفسير قصة أصحاب السبت في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [البقرة: ٦٥]، والذين قال عنهم الرازي بأن الله تعالى "لما عدَّد وجوه إنعامه عليهم أولاً، ختم ذلك بشرح بعض ما وجه إليهم من التشديدات"(١).

ثم أورد الرازي تفصيلاً لقصة هؤلاء بالرواية التي أوردها عن ابن عباس من أن هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيْلَةَ على ساحل البحر بين المدينة والشام، وهو مكان من البحر يجتمع إليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنّة، حتى لا يُرى الماء لكثرتها، وفي غير ذلك الشهر من كل سبت خاصة، وهي القرية المذكورة في قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ**﴾ [الأعراف: ١٦٣]، فحفروا حياضاً عند البحر، وشرعوا إليها الجداول، فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد، فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم، ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة، فلما طال العهد استن الأبناء بسنة الآباء، واتخذوا الأموال، فمشى إليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت، ونهوهم فلم ينتهوا، وقالوا: نحن في هذا العمل منذ زمان، فما زادنا الله به إلا خيراً، فقيل لهم: لا تغتروا، فربما نزل بكم العذاب والهلاك، فأصبح القوم وهم قردة خاسئون، فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا(٢).

وقد عالج الرازي ما يتعلق بكيفية (مسخ) أولئك القوم، وكيفية مآلهم إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿**كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾؛ وذلك بمناقشة تعتمد على إحدى

---

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص١٠٨.

(٢) نفسه، ج٣، ص١٠٩، ١١٠.

الروايات عن التابعين، فقال: "المروي عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم، لا أنه مسخ صورهم، وهو مثل قوله تعالى: ﴿**كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا**﴾ [الجمعة: ٥]، ونظيره أن يقول الأستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجح فيه تعليمه: كن حماراً، واحتج على امتناع المسخ الجسدي بأمرين:

الأول: أن الإنسان هو هذا الهيكلُ المشاهَدُ والبُنْيَةُ المحسوسة، فإذا أبطلها وخلق في تلك الأجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداماً للإنسان وإيجاداً للقرد، فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه تعالى أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً، وخلق فيها الأعراضَ التي باعتبارها كانت قردة، فهذا يكون إعداماً وإيجاداً إلا أنه يكون مسخاً.

والثاني: إن جَوَّزْنا ذلك لَمَا أمنا في كل ما نراه قِرداً وكَلباً أنه كان إنساناً عاقلاً، وذلك يفضي إلى الشك في المشاهدات.

وأجيب عن الأول: بأن الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل، وذلك لأن هذا الإنسان قد يصير سميناً بعد أن كان هزيلاً، وبالعكس، فالأجزاء متبدلة، والإنسان المعين هو الذي كان موجوداً، والباقي غير زائل، فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس، وذلك الأمر إما أن يكون جسماً سارياً في البدن، أو جزءاً في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ، أو موجوداً مجرداً على ما يقوله الفلاسفة. وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير إلى هذا الهيكل، وهذا هو المسخ. وعلى هذا التقدير يجوز في المَلَكِ الذي تكون جثته في غاية العِظَمِ أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام.

وعن الثاني: أن الأمان يحصل بإجماع الأمة، ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراءُ الآية على ظاهرها، ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله.

ثم يعود الرازي للتعقيب على تأويل مجاهد فيما يختص بقضية المسخ ليوافقه

باحتمال حصول المسخ وفقاً لتأويله، فيقول: "وإن كان ما ذكره مجاهد غير مستبعد جداً؛ لأن الإنسان إذا أصرَّ على جهالته بعد ظهور الآيات، وجلاء العينات، فقد يقال في العرف الظاهر: إنه حمار وقرد، وإذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير إليه محذور البتة"(١).

وكعادة الرازي في تعلقه بالبحث النظري، الهادف إلى الوقوف على كل ما يمكن الوقوف عليه من متعلقات الآية، ومحاولته الإجابة عما يختلج في نفس الإنسان المسلم من تساؤلات قد تنبعث مما توحي به مضامين تلك الآية، فإننا نراه يعمد إلى الإسهاب في مناقشة أمر هؤلاء الممسوخين، بحيث يورد تعريفات وتساؤلات حول قضية مسخهم، ومن ذلك مبحثه تجاه ما يتعلق بمصير أولئك القردة، هل بقوا أو أفناهم الله؟.

يقول الرازي: وإذا قلنا: إنهم بقوا، فهذه القردة التي في زماننا: هل يجوز أن يقال: إنها من نسل أولئك الممسوخين أم لا؟ ثم يجيب الرازي على هذا التساؤل بأن يطرح أمامنا احتمالين دون الجزم بترجيح أحدهما على الآخر؛ إذ يقول: "الجواب: الكل جائز عقلاً، إلا أنّ الرواية عن ابن عباس أنهم ما مكثوا إلا ثلاثة أيام ثم هلكوا"(٢).

ومن هنا فإن الرازي انصرف عن قول التابعي وأخذ بما وصفه بإجماع الأمة، المؤدى إلى الأمان، وهو إجماع يرى فيه جواز المسخ، وبالتالي إمكانية إجراء الآية على ظاهرها، فلم يكن بحاجة إلى التأويل بعد الإجماع على الظاهر(٣).

السابع: قد يورد الرازي قول الصحابي، ثم يرده إذا لم يجد لذلك القول ما يسوِّغه، وخصوصاً إذا لم تدل عليه اللغة: لا بالحقيقة ولا بالمجاز؛ ولم يتصل ذلك بسبب النزول.

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص١١١.

(٢) نفسه، ج٣، ص١١٢.

(٣) نفسه، ج٣، ص١١١.

ففي مبحث فاتحة سورة مريم، عند قوله تعالى: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ نجد الرازي يقرر أن المذاهب المذكورة في هذه الفواتح قد تقدمت، ثم يورد ما يختص بهذا الموضع، مما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن قوله تعالى: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ ثناء من الله على نفسه، فمن (الكاف) وَصْفُه بأنه كافٍ، ومن (الهاء) هادٍ، ومن (العين) عالم، ومن (الصاد) صادق. كما أورد عن ابن عباس أيضاً "أنه حَمَل الكاف على الكبير والكريم"، وأنه حَمَل الياء على الكريم مرة، وعلى الحكيم مرة أخرى، وعنه أيضاً: "في العين: أنه من عزيز ومن عدل"(١).

ومع أن الرازي يورد هنا ما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، وهو صاحب المكانة المرموقة المعروفة بين المفسرين بإجماع أهل الاختصاص، فيما يتعلق بالتفسير والتأويل والفقه في الدين، فإن الرازي يقف من هذا النوع من التفسير الذي أعطى مضامين رمزية موقف الرفض والرد، ولكن الرازي عندما يرفضه إنما يعلل أسباب ضعفه تعليلاً كلامياً، ولغوياً، إذْ يقول: "وهذه الأقوال ليست قوية لما بيّنا أنه لا يجوز من الله تعالى أن يودع كتابه ما لا تدل عليه اللغة لا بالحقيقة ولا بالمجاز؛ لأننا إن جوزنا ذلك فتح علينا قول من يزعم أن لكل ظاهر باطناً، واللغة لا تدل على ما ذكروه، فإنه ليست دلالته على الكاف أولى من دلالته على الكريم أو الكبير، أو على اسم آخر من أسماء الرسول ﷺ، أو الملائكة، أو الجنة، أو النار، فيكون حمله على بعضها دون البعض تحكُّماً لا تدل عليه اللغة أصلاً"(٢).

الثامن: قد يورد الرازي الأقوال، وعندما لا يجد لتلك الأقوال دلالة عقلية، وهو مسلم بحصول الواقعة بحكم قوة إيمانه بالله، وحصول الخوارق بأمره، يحيل الأمر إلى القول بأنها معجزة.

فعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص١٧٩.

(٢) نفسه، ج٢١، ص١٧٩.

يُوسُفَ لَوْلا أَن تُفَنِّدُونِ ﴾ [يوسف: ٩٤]، أشار إلى الاختلاف الحاصل في كيفية وصول تلك الرائحة إلى يعقوب، فأورد قول مجاهد حين قال: "هبَّت ريح، فصفقت القميص، ففاحت روائح الجنة في الدنيا، واتصلت بيعقوب، فوجد ريح الجنة، فعلم عليه السلام أنه ليس في الدنيا من ريح الجنة إلا ما كان من ذلك القميص، فمن ثَمَّ قال: ﴿ **إِنِّي لأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ** ﴾(١).

ثم أورد الرازي ما رواه الواحدي عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ أنه قال: أما قوله: ﴿ **اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيراً** ﴾ فإن نمرود الجبار لما ألقى إبراهيم في النار نزل عليه جبريل عليه السلام بقميص من الجنة وطنفسة من الجنة، فألبسه القميص، وأجلسه على الطنفسة، وقعد معه يحدثه، فكسا إبراهيم عليه السلام ذلك القميص إسحاق، وكساه إسحاق يعقوب، وكساه يعقوب يوسف، فجعله في قصبة من فضة وعلقها في عنقه. فألقي في الجب والقميص في عنقه. فذلك قوله ﴿ **اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا** ﴾ [يوسف: ٩٣].

وهنا لم يجد الرازي تعليلاً معقولاً يمكن بواسطته معرفة كيفية وصول رائحة القميص إلى يعقوب حين خرجت العير من مصر متوجهة إلى كنعان، وهي مسافة بعيدة اختُلفَ في قَدْرها، فقيل: مسيرة ثمانية أيام، وقيل: عشرة أيام، وقيل: ثمانون فرسخاً(٢)، إذ لم يكن من المعهود عند الناس وصول الرائحة من ذلك البعد لتشتمَّ بواسطة حاسة الشم، عندها لجأ الرازي إلى القول بأن وصول رائحة القميص إلى يعقوب إنما كان فقط عن طريق المعجزة، ولذلك يقول الرازي: "والتحقيق أن يقال: إنه تعالى أوصل تلك الرائحة إليه على سبيل إظهار المعجزات؛ لأن وصول الرائحة إليه من هذه المسافة البعيدة أمر مناقض للعادة، فيكون معجزة، ولابد من كونها معجزة لأحدهما، والأقرب أنه ليعقوب عليه السلام، حين أُخْبِرَ عنه، ونسبوه

---

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص٢٠٧.

(٢) نفسه، ج١٨، ص٢٠٧.

في هذا الكلام إلى ما لاينبغي، فظهر أن الأمر كما ذُكِر، فكان مُعْجزَةً له"(١).

التاسع: وقد تكون هناك أقوال مختلفة يوردها الرازي، فلا يقتنع بها، ثم يرجِّح المالوف في حياة الناس بما لايتعارض مع نص القرآن والسنّة.

فحينما ينقل الرازي أقوال التابعين في ثنايا تفسيره، نراه في أكثر من موضع يعود إلى ترجيح ما هو في حكم المألوف من المفاهيم، وفي مثل هذه المواقف يمكننا أن نصفه بـ(الواقعية) في هذا المنهج، ومن مثل هذا موقفه من تفسير قوله تعالى: ﴿**وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ**﴾ [الأنبياء: ٧٨]، فهنا يقول الرازي: "أكثر المفسرين على أن الحرث هو الزرع، وقال بعضهم: هو الكَرْم، والأول أشبه بالعرف"(٢).

العاشر: وقد يورد الرازي عدة أقوال مختلفة في الموضوع الواحد، ثم ينتقل إلى موضوع جديد دون أن يرجّح أياً منها على الآخر. ومن ذلك ما يتعلق بسبب نزول قوله تعالى: ﴿**مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرآنَ لِتَشْقَى**﴾ [طه: ٢] فإننا نجده هنا يورد ما قيل عن سبب نزول هذه الآية عند (مقاتل) و(القاضي) وغيرهما، بحيث أورد خمسة أقوال في سبب نزولها، منها:

(١) قول مقاتل: إن أبا جهل والوليد بن المغيرة والمطعم بن عدي والنضر بن الحارث قالوا لرسول الله ﷺ: إنك لتشقى حيث تركت دين آبائك، فقال عليه السلام: "بَل بُعِثْتُ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ". قالوا: بل أنت تشقى. فأنزل الله تعالى هذه الآية رداً عليهم، وتعريفاً لمحمد ﷺ بأن دين الإسلام هو السلام، وهذا القرآن هو السبيل إلى نيل كل فوز، والسبب في إدراك كل سعادة، وما فيه الكفر هو الشقاوة بعينها(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص٢٠٨.

٢) نفسه، ج٢٢، ص١٩٥.

) نفسه، ج٢٢، ص٤.

(٢) ومنها قول بعضهم: إنك يا محمد "لا تلام على كفر قومك، كقوله تعالى: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢]، ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: ١٠٧]. أي: ليس عليك كفرهم إذا بَلَّغْتَ ولا تؤخذ بذنبهم"(١).

وبعد أن أورد الرازي أقوالاً خمسةً في احتمالات تفسير النزول، اكتفى بذلك، ولم يَبُت في سلامة أيٍّ من تلك الأقوال، كما يتراءى له، كما أنه لم يرجّح أيّاً منها على الآخر. وهو موقف يلجأ إليه الرازي أحياناً، فلا يملك القارئُ أن يتبين موقفه في المسألة المطروحة على وجه الدقة. وهذا بطبيعة الحال لا يتعلق بالمسائل الأصولية في العقيدة والشريعة، وإنما يتعلق بأمور فرعية قد يكون جواز الخلاف فيها من باب الرحمة بالناس، وخصوصاً إذا اختلفت الروايات في سبب النزول، ولم يكن لدى الرازي ما يرجح به رواية عن رواية، فهو يعرضها جميعاً ليطلع عليها القارئ، ويختار منها ما يراه أنسب بالمقصود.

---

(١) التفسير الكبير، ج٢٢، ص٤.



الفصـــل الثانـــي

المنقول من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم والجاري على لسان العرب

تمهيـد

يجدر بنا ونحن بصدد البحث فيما استعان به الرازي في تفسيره المنقول، وعلى الأخص ما يتعلق بالشعر الجاهلي والأمثال والحكم، والجاري على لسان العرب أن نتعرف كيفية نمو البذور الأولى لهذا الاتجاه الذي يقوم على التفسير اللغوي، ومدى اعتماد المفسرين في تفاسيرهم ـ خصوصاً الأوائل منهم ـ على هذا الاتجاه، وآراء العلماء في ذلك.

فلقد حرص أصحاب الاتجاه اللغوي في التفسير على تفسير ما غمض عليهم من ألفاظ القرآن بكلام العرب؛ لأن القرآن إنما نزل بلغتهم، قال تعالى: ﴿ **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ** ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال تعالى: ﴿ **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** ﴾ [الزخرف: ٣]، وقال تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ** ﴾ [إبراهيم: ٤].

كما يعتدُّون في ذلك بما روي عن ابن عباس: "الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه"(١). وكذلك قوله: "إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب"(٢). وقوله أيضاً: "إذا تعاجم شيء من القرآن، فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي"(٣).

وقال أبو عبيد في «فضائله»: "إن ابن عباس كان يُسْأَل عن القرآن، فينشد فيه الشعر"(٤). ويفسر أبو عبيد هذا القول بأنه كان يستشهد به على التفسير(٥).

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٦٧.

(٢) نفسه، ج٢، ص٦٧.

(٣) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية، ص٦٨.

(٤) الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٦٧.

(٥) نفسه، ج٢، ص٦٧.

ومن خلال استناد الرازي إلى المنقول في تفسيره نجده يعوِّل على (الشعر) أساساً يعتمد عليه فيما يؤول من ألفاظ، ويرد على من عاب الاعتماد على الشعر؛ لأنهم بذلك إنما يعيبون النقل الذي لا يمكن تجاهله بحال، يقول الرازي هنا: "وقول البصريين: إن هذا الشعر غير معروف، فحاصله تكذيب النقل، ولو فتحنا هذا الباب ما بقي شيء من اللغة والنحو سليماً من الطعن "(١).

ولقد عدَّ الباحثون في علوم القرآن تبحر المفسر في معرفة لسان العرب من أهم الواجبات على المفسر، بحيث لا يقف به الأمر عند حد الإلمام المحدود أو القريب، وإنما يتعداه إلى معرفة الألفاظ المفردة من جهة اللغة، ثم التصريف، ثم الاشتقاق، ثم يتكلف عليها بحسب التركيب، فيبدأ بالإعراب، ثم ما يتعلق بالمعاني، ثم البيان، ثم البديع، ثم يبين المعنى المراد، ثم الاستنباط، ثم الإشارات(٢).

أما الزركشي، فإنه يرى أنه ليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز، ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً، وهو يعلم أحد المعنيين(٣).

وفي هذه المناسبة ينقل الزركشي ما يروى عن الثوري عن ابن عباس، أنه قسَّم التفسير أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يُعْذَرُ أحد بجهالته، يقول من الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لايعلمه إلا الله، ومن ادعى علمَه فهو كاذب(٤). ويضيف الزركشي بعد ذلك: "فأما الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب"(٥).

---

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص٣.

(٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص ٢٢٧، ٢٢٨؛ وانظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٦٨.

(٣) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٦٥.

(٤) نفسه، ج٢، ص١٦٤.

(٥) نفسه، ج٢، ص١٦٤.

ويؤكد الزركشي أهمية اللغة بالنسبة إلى المفسر، في الوقت الذي يؤكد فيه قيمة الإكثار من الاستشهاد بالشعر، إذْ يقول: "فأما اللغة، فعلى المفسر معرفة معانيها، ومسميات أسمائها، ولا يلزم ذلك القارئ. ثم إن كان ما تتضمنه ألفاظها يوجب العمل دون العلم، يكفي فيه الخبر الواحد والاثنين والاستشهاد بالبيت والبيتين، وإن كان مما يوجب العلم لم يكف ذلك، بل لابد أن يستفيض ذلك اللفظ وتكثر شواهده من الشعر"(١).

ويشترط أبو حيان في مفسر القرآن تأهيلاً معيناً من المعرفة بلسان العرب، يقول أبو حيان: "لا يرتقي من علم التفسير ذروته، ولا يمتطي منه صهوته، إلا مَن كان متبحراً في علم اللسان، مترقياً منه إلى رُتَبِ الإحسان، قد جُبِلَ طبعه على إنشاء النثر والنظم دون اكتساب، وإبداء ما اخترعته فكرته السليمة في أبدع صورة وأجمل جلباب، واستفرغ في ذلك زمانه النفيس، وهجر الأهل والولد والأنيس"(٢)، وعدَّ أبو حيان (علم اللغة) الوجه الأول من وجوه النظر في تفسير كتاب الله تعالى(٣).

وإذا كان بعض الصحابة والتابعين قد أخذ بمبدأ الاحتجاج على غريب القرآن ومُشْكِله بالشعر، فإن هناك من ينكر على النحويين ذلك، بأن زعموا أن من يفعل ذلك يجعل الشعر أصلاً للقرآن "وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن، وهو مذموم في القرآن والحديث"، والجواب عن ذلك أن "ليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر، لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾(٤).

ويتحفظ بعض السلف من الموافقة على مبدأ الأخذ بمطلق اللغة، فقد نقل

---

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٦٥.

(٢) البحر المحيط، ج١، ص٧.

(٣) نفسه، ج١، ص٦، ٥.

(٤) الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٦٧.

الفضل بن زياد عن أحمد بن حنبل، وقد سُئل عن القرآن حين تمثل له رجل ببيت من الشعر، فقال: ما يعجبني. فقيل: ظاهره المنع... وقيل: الكراهة، وقيل: تُحْمَلُ على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معانٍ خارجة محتملة، يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلافها(١)، وروى البيهقي في «شعب الإيمان» عن مالك بن أنس قال: "لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يُفسر كتاب الله إلا جعلته نَكالاً "(٢).

وقد عُدَّ ابن عباس - وهو مَنْ علمنا مكانة الشعر عنده - من صدور المفسرين من الصحابة، وإذا كان قد أخَذَ عن عليّ بن أبي طالب بعض تفاسيره، فإن المحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن عليّ، بل إن ما نُسِبَ إلى الصحابة من تفسير لا يقاس إلى ما نسب إلى ابن عباس "فهو أكثر الصحابة تفسيراً، وقد حمل تفسيره كثيرون من التابعين، أمثال مجاهد، وعطاء، وعليّ بن أبي طلحة، وهو يعد المؤسس الحقيقيّ لعلم التفسير، فهو الذي نهّجه ووضع أصوله"(٣)، ولقد ظل اسمه - دوماً - موضع الاعتبار والتقدير من صحابة الرسول ﷺ، ومن معاصريه، وممن لحقه بعد، فما أكثر ما يدور اسمه في كتب التفسير القرآني على اختلاف مناهجها السياسية والمذهبية(٤)، وهو - بحق - رائد المنهج اللغوي الأول في تاريخ التفسير(٥).

وإذا كان قد نسب إلى ابن عباس قوله: "الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه"(٦). فإن ذلك يعني أن ابن عباس قد اتجه اتجاهاً لغوياً يعد رائدَه في

(١) البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٦٠.

(٢) نفسه، ج٢، ص١٦٠.

(٣) الدكتور شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ج٢، ص٢٩.

(٤) مناهج في التفسير، ص٤١.

(٥) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص٢١.

(٦) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٦٧.

تاريخ التفسير وواضع لبنته الأولى[١]. وأنه كان يستشهد على ألفاظ القرآن ومعانيها بالشعر الجاهلي، أي أن "الشعر صار مادة من مواد التفسير على يد ابن عباس"[٢].

فعلى الرغم من أن ابن عباس يعدّ من المفسرين بالمأثور إلا أنه يُعَدُّ أيضاً طليعة من وصفوا بالجيل الثاني من هؤلاء، وهم الذين لم يمنعهم الالتزام بالمنقول عن الرسول ﷺ من الاستعانة بالشعر، والاجتهاد في التفسير من خلال المادة اللغوية، إن لم يجدوا ما أُثِرَ عن الرسول ﷺ والصحابة[٣].

ويلفت بعض الباحثين النظر إلى أمر متعلق بابن عباس نفسه، ذلك أنه بالرغم من أن ابن عباس كان الباحث الأول الذي يمثل حاجة الجيل الذي تلا جيل الرسول ﷺ إلى الوسائل والأسباب التي يستعينون بها على فهم القرآن وملابساته[٤]. وبالرغم من أن ابن عباس يعدّ أول مفسر يصرح بأنه يجتهد في القرآن برأيه إذا لم يكن في القرآن أو عن الرسول ﷺ أو أبي بكر أو غيره من الصحابة ما يخبر به[٥]، فإن قضية الربط بين النص القرآني والشعر العربي عنده لم تكن نتيجة تنبه خاص انفرد به ابن عباس؛ ذلك أن ما روي عنه مما يمكن أن يكون اتجاهاً لغوياً في تاريخ التفسير إنما يدل على استعداد العقل العربي حينئذ لتفهم النص القرآني على أساس لغوي أصيل بعد ذلك التلقي المنبهر الذي استقبل به المسلمون الأوائل النص القرآني أكثر، مما يدل على موهبة خاصة تمتع بها ابن عباس[٦].

ومع اعتقادنا بقوة العلاقة بين دور ابن عباس و"مطالب البيئة الثقافية في

---

(١) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص٢١.

(٢) نفسه، ص٢١.

(٣) نفسه، ص ٢٠، ٢٣.

(٤) نفسه، ص٢٠.

(٥) نفسه، ص٢٠.

(٦) نفسه ص، ٢٣.

عصره"(١)، فإننا نلمس صعوبة كبيرة في تجاهل أهمية شخصية ابن عباس، بما تميزت به من استعدادات ذاتية تمثلت بوصفه (حَبْر الأمة) وبإدراك الرسول ﷺ لتلك الاستعدادات الذاتية التي يمكن أن نقول بأن ابن عباس انفرد بها فعلاً، بحيث لا نستطيع الفصل بين اجتهاد ابن عباس في الربط بين النص القرآني والشعر الجاهلي وبين ما تراءى للرسول ﷺ تجاه مقومات شخصية ابن عباس، مما حمل النبي ﷺ على أن يدعو لابن عباس بقوله: "اللهم فَقِّهْهُ في الدّين وَعَلِّمْهُ التَّأويل"(٢).

وهنا يلفت باحثون آخرون النظر إلى بعض الخصائص المميزة عند ابن عباس، مما أدى به إلى أن يستخدم الشعر ببراعة حين يفسر، ومن ذلك ما يتمتع به من "ذكاء مفرط وحافظة قوية لاقطة"(٣) تعززهما "ثقافته الأدبية"(٤).

وَوُصِفَ ابن عباس بأنه كان يستشف ما وراء النص من معنى نفساني بتعمقه في فهم النص القرآني، كما هو موقفه من تفسير قوله تعالى: ﴿**قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ**﴾ [البقرة: ٧٠]. حين قال: لو أخذوا أدنى بقرة اكتفوا بها، لكنهم شددوا فشدد اللهُ عليهِم"(٥). قيل: لهذه الخصيصة عند ابن عباس قال فيه عليّ: "إنه لينظر إلى الغيب من ستر رقيق"(٦).

ولقد تناقلت المصادر ما ذكره عبيد الله بن عبد الله بن عتبة مما صور به الثقافة التي أمدت تفسير ابن عباس بقوله: "كان ابن عباس قد فات الناس بخصال، بعِلْمِ ما سَبَقَه، وَفِقْهٍ فيما احتيج إليه من رأي، وحلم ونسب وتأويل، وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث رسول الله ﷺ منه، ولا بقضاء أبي بكر وعمر

---

(١) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص٢٣.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٦١.

(٣) مناهج في التفسير، ص٢٨.

(٤) نفسه، ص٢٩.

(٥) نفسه، ص٣٥.

(٦) نفسه، ص٣٥.

وعثمان منه، ولا أفقه في رأي منه، ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا بتفسير القرآن، ولا بحساب ولا بفريضة منه، ولا أثقب رأياً فيما احتيج إليه منه. ولقد كان يجلس يوماً ولا يذكر فيه إلا الفقه، ويوماً التأويل، ويوماً المغازي، ويوماً الشعر، ويوماً أيام العرب. ولا رأيت عالماً قط جلس إليه إلا خضع له، وما رأيت سائلاً قط سأله إلا وجد عنده علماً"(١).

لقد تجسد الاتجاه اللغوي عند ابن عباس باهتمامه بالرجوع إلى الشعر القديم كما يوضحه ما نُقِلَ إلينا من مسائل نافع بن الأزرق، حين قيل إنه: "بينما عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن، فقال نافع ابن الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم لديه، فقاما إليه، فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله، فتفسرها لنا، وتأتينا بمصادقة من كلام العرب، فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما، فقال نافع: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾ [المعارج: ٣٧] قال: العزون، حلق الرقاق، قال: وهل تعرف العرب ذلك، قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فَجَاءُوا يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى
يَكُونوا حَولَ مِنْبَرِهِ عِزِينَا(٢)

وقد استدل ابن عباس من خلال إجاباته عن مسائل ابن الأزرق، بما يبلغ نحواً من مائتي كلمة بأشعار من الشعر الجاهلي. حتى وصفت تلك الإجابات بأنها "مبايعة من اللغويين المتأخرين لابن عباس باعتباره (أبا التفسير) الذي أبدع الطريقة اللغوية لتفسير القرآن"(٣).

وليس ذلك بكثير من ابن عباس، فإن لديه عدة معارف تمثل منطلقاً أساسياً في

(١) مناهج في التفسير، ص٤١.

(٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٦٨ وما بعدها.

(٣) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص٦٩.

تمكنه من اتجاهه اللغوي في التفسير، ذلك أنه "زيادة على معارفه اللغوية، كان عالماً أيضاً بالمغازي وأيام العرب والشعر القديم وأمثال ذلك، وعُدّ في درجة شيوخ أهل اللغة"(١).

ولقد عُدت محاولة ابن عباس في منهجه الاجتهادي اللغوي "ممهدة لمحاولات مماثلة، ولكنها أكثر دقة وانتظاماً، ومن ذلك كتاب الفراء «معاني القرآن»(٢)، الذي يقوم منهجه فيه على الاهتمام الشديد بالقراءات وما يترتب عليها من توجيهات نحوية وآثار لغوية ومعنوية تكشف عن أسرار الإعجاز القرآني(٣).

على أنه إذا كانت محاولات المفسرين في عصر ابن عباس، الذين تأثروا بمنهجه "لم تزد على توضيح المفردات اللغوية الغامضة أو بيان سبب النزول"(٤)، فإن بعض النقاد يرون أن الاستعانة بالشعر العربي على فهم النص نمت ومهدت السبيل لتعمقٍ واعٍ يتدرج في الرقي حتى يصل أوجَّه في القرون التالية(٥).

بعد ذلك ـ وبمجيء أبي عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى سنة ٢٠٩هـ)، والذي يعد امتداداً لمدرسة ابن عباس من خلال كتابه «مجاز القرآن»، فقد تطور المذهب التفسيري اللغوي عنده على اعتبار "أن القرآن نمط من التعبير العربي"(٦)، فحرص في بيانه للمجاز أن يبين "مذاهب العرب التعبيرية، وكيف جرى البيان القرآني وفاقها"(٧).

ويعد أبو عبيدة صاحب عمل (أصيل ومبتَكَر) حين فتح منافذ على البحث القرآني؛ منها ما يتصل بطريقة التعبير، ومنها ما يتصل بغريب لفظه المفرد، ثم

---

(١) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص ٦٩.

(٢) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص٢٦.

(٣) نفسه، ص٢٦، ٢٧.

(٤) نفسه، ص٢٣.

(٥) نفسه، ص٢٣.

(٦) مناهج في التفسير، ص٧٠.

(٧) نفسه، ص٧٠.

منها ما يتصل بالبحث اللغوي الخالص، كظاهرة الأضداد في اللغة العربية[١].

ولقد تناول الدكتور مصطفى الصاوي الجويني منهج أبي عبيدة في مجاز القرآن، فوصفه بأنه نظر إلى البيان القرآني، غير متقيد بالسلف على أنه جار على بيان العرب في ديوانهم الشعر، وهو ـ بوصفه لغوياً يمارس نصوص الشعر وكلام العرب ـ حاول أن يعرض البيان القرآني على محصوله من الأدب العربي، متخذاً من ذلك منهجاً لغوياً خالصاً، ولعل اتجاهه اللغوي الخاص هذا هو الذي صار به إلى أن يكون أول من ألَّفوا في غريب الحديث[٢].

ويقرر الدكتور الجويني في مناقشته تلك بأن كلمة (المجاز) عند أبي عبيدة "إنما هي تسمية لغوية تعني التفسير، فالمعرفة بأساليب العرب ودلالات ألفاظها، ومعاني أشعارها، وأوزان ألفاظها، ووجوه إعرابها، وطرائق قراءتها، كل ذلك سبيل موصلة إلى المعنى، فمجاز القرآن يقصد أبو عبيدة به (المعبر) إلى فهمه، فالتسمية لغوية وليست اصطلاحية"[٣].

وكان أبو عبيدة يتمتع بثقافات واسعة، كان من أهمها معرفته بالشعر والغريب والمعاني، حتى قورن بالأصمعي، قيل: "إن الأصمعي كان أسد الشعر والغريب والمعاني، وكان أبو عبيدة كذلك، ويفضل على الأصمعي بعلم النسب، وكان الأصمعي أعلم منه بالنحو"[٤].

وكان من شأن ثقافة أبي عبيدة أن وصفت بأنها تنتمي إلى ثلاثة مصادر: ثقافة يهودية ورثها عن أجداده، وثقافة فارسية أخذ بها في وطنه، وثقافة عربية جدَّ في تحصيلها، حتى صار عَلَماً فيها[٥].

---

(١) مناهج في التفسير، ص٨٤.

(٢) نفسه، ص٨١، ٨٢.

(٣) نفسه، ص٧٧، ٧٨.

(٤) نفسه، ص ٦٢.

(٥) نفسه، ص٦٠.

وترتب على وصوله لهذه المكانة شهرة كبيرة تنبئ عنها تلك الرواية التي تكاد تمثل امتحاناً لمقدرة أبي عبيدة في مجال التفسير اللغوي أمام الوزير الفضل بن الربيع، وهو موقف يذكِّرنا بموقف نافع بن الأزرق من ابن عباس، من حيث الغاية وطلب المصادقة من كلام العرب على معاني ألفاظ من القرآن، وذلك فيما رواه أبو عبيدة حين ذكر أنه سئل من قِبَل أحد كتاب الوزير وجلسائه: إبراهيم بن إسماعيل الكاتب، فقال له السائل: "إني كنت إليك مشتاقاً وقد سألت عن مسألة، أَفَتَأْذَنْ لي أن أُعرفك إياها؟ فقلت: هاتِ، قال: قال الله عز وجل: ﴿ **طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ** ﴾ [الصافات: ٦٥] وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله وهذا لم يعرف؟ فقلت: إنما كلَّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيَقْـتُلُني وَالَمشْـرَفي مُـضـاجِـعي
وَمَـسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَـأنْيَـابِ أغْـوَالِ

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل، وعرفت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه فيما يحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته المجاز"(١).

ويعلق الدكتور مصطفى الجويني على هذه الرواية بأن أبا عبيدة كان قد فطن إلى أن الجهل بمذاهب العرب في التعبير باب من الشر ينفتح على تحريف المعنى، وإذن فهو يحيل السائل على شعر للعرب التصوير فيه من جنس التصوير القرآني(٢).

ويلفت الدكتور عفت الشرقاوي النظر إلى تشابه المنهجين عند ابن عباس وأبي عبيدة، بحيث صار هذا التشابه "البذور الأولى للتفسير اللغوي عند المسلمين، ونما فيما بعد على يد المفسرين، مثل: الزجاج، وابن قتيبة، والشريف المرتضى، ليبلغ

(١) مناهج في التفسير، ص٦٨.

(٢) نفسه، ص٦٩.

قمته عند الزمخشري، حيث ينحرف عن غايته أحياناً، ولدى أبي حيان الأندلسي، حيث يغلب عليه الطابع النحوي دائماً"(١).

ويتفق ابن خلدون مع أبي عبيدة من حيث المبدأ في أن الأوائل من السلف كانوا عرب الألسن(٢)، وأن علوم اللسان كانت ملكات للعرب لايرجع فيها إلى نقل ولا كتاب(٣)، ولهذا لم تكن الحاجة إذ ذاك لتدوين علوم اللسان، أو السؤال عن معاني ألفاظ القرآن كما كانت في عهد التابعين حين "صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة، وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات لا يُرْجَعُ فيها إلى نقل ولا كتاب، فَتُنُوسِيَ ذلك وصارت تُتَلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم"(٤).

يقرر أبو حيان احتياج المتأخرين إلى الرجوع إلى اللسان العربي، وقلة احتياج المتقدمين لذلك، ولهذا تتابع الناس في التفسير، وألَّفوا فيه التآليف، وكانت تآليف المتقدمين أكثُرها إنما هي شرحُ لغة، ونقلُ سبب، ونَسْخٌ، وقصصٌ؛ لأنهم كانوا قريبي عهد بالعرب وبلسان العرب، "فلما فسد اللسان، وكثرت العجم، ودخل في دين الإسلام أنواعُ الأُمم المختلفو الألسنّة، والناقصو الإدراك، احتاج المتأخرون إلى إظهار ما انطوى عليه كتاب الله تعالى من غرائب التركيب، وانتزاع المعاني، وإبراز النكت البيانية، حتى يدرك ذلك من لم تكن في طبعه ويكتسبها من لم تكن نشأته عليها، ولاعنصُرُه يحركه إليها، بخلاف الصحابة والتابعين من العرب، فإن ذلك كان مركوزاً في طبائعهم، يدركون تلك المعاني كلها من غير موقِّف ولا معلِّم؛ لأن ذلك هو لسانهم وخطتهم وبيانهم. على أنهم كانوا يتفاوتون أيضاً في

(١) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص٣٢.

(٢) انظر: مناهج في التفسير، ص٦٩.

(٣) نفسه، ص١٧٩.

(٤) مقدمة ابن خلدون، ص٤٣٩.

الفصاحة وفي البيان، ألا ترى إلى قوله ﷺ حين سمع كلام عمرو بن الأهتم في الزبرقان: "إن من البيان لسحراً"(١).

كما يلفت بعض الباحثين المحدَثين النظر إلى أسباب نشأة البحث اللغوي عند العرب بقوله: "إن البحث اللغوي عند العرب إنما خلقه البحث في النص القرآني خلقاً، فلقد رأى العرب في القرآن مثالاً بليغاً وطرازاً معجزاً من التعبير، ينفذ إلى حسِّهم اللغوي بأساليبه المتضافرة، فانبثق في نفوسهم منذ عهد مبكر إعجاب عميق وحس دقيق بإعجاز النص وبلاغته، حتى لقد أقرَّ له بالفضل والتأثير الكافر والمؤمن على السواء، ثم تتابعت بعد ذلك جهود تختلف قوةً وضعفاً، وحاولت أن تكتشف آثاره، وتفتح آفاقه، فأضافت إلى تراث الإنسانية جهوداً جديدة في البحث اللغوي لانزال نشهد آثارها إلى اليوم"(٢).

تلك هي أهمية كلام العرب في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، وفي تفسير معانيه، وأهمية الاستشهاد بلسان العرب من لدن بعض المفسرين لآيات القرآن الكريم، بدءاً من ابن عباس بوصفه رائداً أول لهذا الاتجاه اللغوي، ومن تبعه ممن يمثلون امتداداً لمدرسته؛ كأبي عبيدة الذي كان يلتزم منهجاً معيناً لايكاد يحيد عنه، إذ يبدأ بشرح الآية بآية أخرى، ثم يتبعها بحديث في المعنى نفسه، ثم يتبعها بالشاهد الشعري القديم أو كلام العرب الفصيح(٣). أما الفراء، فإنه يحرص على أن يثبت بجانب التفسير اللغوي تفسير المفسرين النقليين، وإن كان المقدم عنده التفسير اللغوي(٤). والزجاج الذي إن مال إلى المنهج اللغوي إلا أنه حريص على إثبات التفسير المروي(٥)، ومن تلا هؤلاء ممن نما هذا المنهج اللغوي على أيديهم.

---

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص١٣.

(٢) قضايا إنسانية، ص٣٤، ٣٥.

(٣) الدكتور زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد، ص٤٢، نقلاً عن الدكتور عفت الشرقاوي، قضايا إنسانية، ص٣٢.

(٤) منهج الزمخشري في تفسير القرآن الكريم، ص٢٨٦.

(٥) نفسه، ص٢٨٦.

ولما كان من خطتنا في هذا البحث بيان مدى استعانة الفخر الرازي في تفسيره بلسان العرب من شعر جاهلي، أو أمثال أو حكم، أو مما هو جار على لسان العرب، فإننا نود هنا أن نعرف إلى أي مدى تأثر الرازي في تفسيره الكبير بتلك المدرسة اللغوية التي استفاد أعلامها بأقدار متفاوتة من أنماط التعبير العربي، للوصول إلى البيان القرآني، وسنحاول في هذا الفصل أن نورد بعضاً من الشواهد التي استشهد بها الرازي في تفسيره مما حفل به تراث عصر فصحاء العرب من الشعر الجاهلي، وكذا ما استشهد به من الأمثال والحكم، خاصة أنه كان يؤمن بأهمية دلالة اللغة على معاني القرآن الكريم، سواء من حيث الدلالة الحقيقية للفظة، أو من حيث المعنى المجازي لها.

فالرازي - وهو ينقل ما ذهب إليه بعض المفسرين حول حروف فواتح السور[١]، من حيث قولهم: "إن قوله تعالى ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ ثناء من الله على نفسه، فمن "الكاف" وصفه بأنه كافٍ، ومن "الهاء" وصفه بأنه هادٍ، ومن "العين" عالِمٌ، ومن "الصاد" صادق- يضعِّف من شأن هذه الأقوال لافتقارها للدلالة القوية، بل إلى ما تدل عليه اللغة أصلاً كما رأينا من قبل.

ثم إن الرازي ممن يرون أنه ليس في القرآن من الألفاظ إلا العربي، ذلك أنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَئَابٍ**﴾ [الرعد: ٢٩]، تناول تفسير لفظ (طوبى) من خلال ثلاثة أقوال وردت في تفسير هذه اللفظة، فذكر أن القول الثالث: "إن هذه اللفظة ليست عربية، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: طوبى: اسم الجنة بالحبشية، وقيل: اسم الجنة بالهندية، وقيل: البستان بالهندية"[٢]، ويعقب الرازي على هذا القول بأنه: (ضعيف)؛ لأنه ليس في القرآن إلا العربي، لاسيما أن اشتقاق هذا اللفظ من اللغة العربية ظاهر[٣]،

---

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص١٧٩.

(٢) نفسه، ج١٩، ص٥١.

(٣) نفسه، ج١٩، ص٥١.

فطوبى - عند أهل اللغة - مصدرٌ مِنْ طَابَ، كَبُشْرى وَزُلْفَى، ومعنى طوبى لكَ: أصَبْتَ طَيِّباً(١).

وكما يقرر الرازي أنه ليس في القرآن إلا ما هو عربي، فإنه يقرر أيضاً بأن لا لَحْنَ في القرآن، وذلك عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** ﴾ [النساء: ١٦٢]، حين ناقش الرازي سبب نصب لفظ ﴿ **وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ** ﴾ فذكر وجوهاً عدة في تعليل النص، من ذلك ما روي عن عثمان وعائشة أنهما قالا: "إن في المصحف لحناً وستقيمه العرب بألسنتها"(٢).

وعقَّب الرازي على هذا بتضعيفه حين قال: "واعلم أن هذا بعيد؛ لأن هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله ﷺ، فكيف يمكن ثبوت اللَّحْن فيه"(٣).

فإذا عرفنا قيمة الدلالة اللغوية لألفاظ القرآن عند الرازي ومكانة لغة العرب من القرآن، واعتداد الرازي بذلك، أدركنا قيمة استشهاد الرازي بلغة العرب لتفسير اللفظ القرآني، ودوافع الرازي وراء حرصه على الاستناد إلى تلك الشواهد، ولننظر أولاً في شواهده من الشعر الجاهلي:

نماذج من استشهاداته من الشعر الجاهلي:

يقف المتتبع لتفسير الرازي على شواهد كثيرة جداً من تلك الاستشهادات الشعرية، التي تفوق في حصرها - بلا شك - النطاق المخصص للإشارة إليها في هذا البحث، ذلك أن الرازي إنما كان يستعين بالشعر الجاهلي، كلما أعوزته الحاجة، لمقارنة اللفظ القرآني بما ألفته العرب في حياتها الطبيعية، بما تعاملت به من معاني الألفاظ، سواء كان ذلك مما يتعلق بالمعتقد الديني السائد عند العرب، وفلسفتهم

---

(١) التفسير الكبير، ج١٩، ص٥٠.

(٢) نفسه، ج١١، ص١٠٦.

(٣) نفسه، ج١١، ص١٠٦.

في الحياة، ونظرتهم للغيب، أو ما كان يتعلق بالجانب الإلهي في تفكيرهم، أو مما هو من عادات العرب ومجريات حياتهم، وما اعتادوه في لغتهم من مجاز أو إضمار أو تخفيف، أو شكل، أو إعراب، وما إلى ذلك.

ولهذا فقد آثرنا أن نقصر تمثيلنا في عرض الشواهد الشعرية عند الرازي على اثني عشر نمطاً، تمثل اثنتي عشرة مناسبة فقط من مناسبات استشهاد الرازي بالشعر عند تفسيره لفظ الآية القرآنية.

١- إن من الألفاظ ما يصح أن يكون مجازاً عن الاعتقادات والآراء:

فلقد عمل الرازي على إبراز العلوم المستنبطة من (الاستعاذة) في قوله: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" من خلال عدة أبواب في مستهل تفسيره لسورة الفاتحة، خصص الأول منها للمباحث المتعلقة بالكلمة، وما يجري مجراها، وبَيَّن من هذا الوجه فقط خمسين مسألة.

وعند تطرقه للفظ: (القول) في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها، قال: "إن لفظ (القول) يصح جعله مجازاً عن الاعتقادات والآراء، كقولك: فلان يقول بقول أبي حنيفة، ويذهب إلى قول مالك، أي: يعتقد ما كانا يَرَيَانه ويقولان به، ألا ترى أنك لو سَألت رجلاً عن صحة رؤية الله تعالى، فقال: لا تجوز رؤيته، فتقول: هذا قول المعتزلة، ولا تقول هذا كلام المعتزلة إلاّ على سبيل التعسف، وذكر أن السبب في حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم إلا به، فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه، لا جرم حصل سبب جعله مجازاً عنه"(١).

وأضاف الرازي أن لفظ: (قال) قد يستعمل في غير النطق فاستشهد بقول أحدهم(٢).

امْتَلأَ الْحَوضُ وَقَالَ: قطني
مَهْلاً رُوَيْداً قَدْ مَلأْتَ بَطْني

(١) التفسير الكبير، ج١، ص١٩. وفي النص "بغيره" بدلاً من "به" وما أثبتناه أقرب إلى المقصود.

(٢) نفسه، ج١، ص١٩.

٢- إن من فلسفة العرب الجاهليين في نظرتهم للحياة إدراكهم عجزَ الإنسان عن معرفة الغيب:

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢١ - ٢٢]، في تفسيره هنا أجرى الرازي بحثاً موسعاً عنوانه: "القول في إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد"(١)، ضمَّنه الكثير من المسائل وتفريعاتها. ففي حديثه عن السماء وبنائها، والشمس والقمر، والنجوم وأقسامها من حيث طلوعها وغروبها، قال: "الكلام فيها طويل، أما الذي تدَّعيه الفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد، فدع عنك بحراً ضلَّ فيه السَّوابحُ"(٢).

وهنا يدلِّل الرازي بآيات من القرآن الكريم على عدم قدرة الإنسان على الإحاطة بكل شيء في عالم الحياة والغيب، إذْ يذكر قوله تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ**﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿**مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ**﴾ [الكهف: ٥١] وغير ذلك من الآيات القرآنية.

ويعقب الرازي على ذلك بقوله: "فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم، فكيف يقدرون على معرفة أبعد الأشياء عنهم"(٣). ثم يلفت الرازي بعد ذلك النظر إلى أمر مهم يتعلق بالحياة الفكرية عند العرب في جاهليتهم، وهو إدراكهم عجز الإنسان عن معرفة علم الغيب، وبالتالي وقوف المعرفة البشرية دون الإحاطة بكل الحقائق، وبما يجري في هذا الكون، يقول الرازي: "والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عَرَفوا ذلك"(٤)، واستشهد بقول قائلهم:

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٨٢.

(٢) نفسه، ج٢، ص١٠٩.

(٣) نفسه، ج٢، ص١٠٩.

(٤) نفسه، ج٢، ص١٠٩.

وأعْرِفُ مَا في الْيَوْمِ والأمْسِ قَبْلَهُ
وَلَكِنَّنِي عَنْ عِلْمِ مَا في غَدٍ عَمِ(١)

وقول لبيد:

فَوَاللهِ مَا تَدْرِي الضَّوارِبُ بالحَصَى
وَلا زَاجِراتُ الطَّيْرِ مَا اللهُ صَانِعُ(٢)

٣- رَبْطُ مَفهوم الآية القرآنية بالمعتقد الديني السائد عند العرب في الجاهلية، وما صاحب ذلك من قلق عقائدي:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، تطرق الرازي إلى أمر الهياكل التي بناها اليونانيون المعروفة بأسماء القوى الروحانية، والأجرام النيِّرة، ثم ذكر بعضاً من بيوت الأصنام المعروفة عند العرب، مبيناً أسباب تعلقهم بها، فقال: "إن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عمدوا إلى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والأجرام النيرة، واتخذوها معبوداً لهم على حِدة، وقد كان هيكل العلة الأولى - وهي عندهم الأمر الإلهي - وهيكل العقل الصريح، وهيكل السياسة المطلقة، وهيكل النفس والصورة، مدورات كلها، وكان هيكل زحل مسدساً، وهيكل المشتري مثلثاً، وهيكل المريخ مستطيلاً، وهيكل الشمس مربعاً، وكان هيكل الزهرة مثلثاً في جوفه مربع، وهيكل عطارد مثمناً في جوفه مستطيل، وهيكل القمر مثلثاً، فزعم أصحاب التاريخ أن عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم، وولي أمر البيت الحرام اتفقت له سَفرة إلى البلقاء، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها، فقالوا: هذه

(١) انظر: أبو بكر الأنباري، شرح القصائد السبع، تعليق عبد السلام هارون، البيت ٥٩ من معلقة زهير بن أبي سلمى.

(٢) انظر: الدكتور زكريا عبد الرحمن صيام، كتاب شعر لبيد بن أبي ربيعة بين جاهلية لبيد وإسلامه، القاهرة ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، وقد ورد مطلع البيت (لعمرك ما تدري...).

أرباب نستنصر بها فننصر، ونستسقي بها فنسقى، فالتمس إليهم أن يكرموه بواحد منها، فأعطوه الصنم المعروف بهبل، فسار به إلى مكة، ووضعه في الكعبة، ودعا الناس إلى تعظيمه، وذلك في أول مُلك سابور ذي الأكتاف"(١).

وبعد أن ساق الرازي ما ذكره المؤرخون عن كيفية انتقال عبادة الأوثان إلى العرب، نجده يذكر بيوت الأصنام المشهورة عندهم، إذ يقول: "واعلم أن من بيوت الأصنام المشهورة (غمدان) الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء، وخرَّبه عثمان بن عفان رضي الله عنه، و(نوبهار بلخ) الذي بناه منوشهر الملك على اسم القصر. ثم كان لقبائل العرب أوثان معروفة؛ مثل (وُد) بدومة الجندل لكلب، و(سواع) لبني هذيل، و(يغوث) لبني مذحج، و(يعوق) لهمدان، و(نسر) بأرض حِمْير لذي الكلاع، و(اللات) بالطائف لثقيف، و(مناة) بيثرب للخزرج، و(العُزَّى) لكنانة بنواحي مكة، و(إساف ونائلة) على الصفا والمروة".

ومع تعدد تلك الأوثان وانتشارها في بلاد العرب، فإننا نرى الرازي ينقل لنا ما كان من أمر قُصَيّ جد الرسول ﷺ، ونظرته لعبادة الناس لتلك الأوثان، إذ نجده ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى(٢). وكان ممن يشاطر قصياً في هذا الراي زيد بن عمرو بن نفيل، الذي استشهد الرازي بما قاله شعراً، من خلال بيتين عبَّر بهما عن فلسفته، حين يقول:

أربَّاً واحداً أمْ ألفَ ربٍّ
أدينُ إذا تَقَسَّمَتِ الأمُورُ

تَرَكْتُ اللاتَ والعُزى جميعاً
كَذَلكَ يَفْعلُ الرجلُ البصيرُ(٣)

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص١١٤.

(٢) نفسه، ج٢، ص١١٤.

(٣) نفسه، ج٢، ص١١٤.

٤- مقارنة اللفظ القرآني بما ألف من معاني الألفاظ في حياة العرب، ومن ذلك:

أ - عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ** ﴾ [البقرة: ١٥٨]، بيَّن أن الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة، وهي أن هاجر أم إسماعيل حين ضاق بها الأمر في عطشها وعطش ابنها إسماعيل عليه السلام أغاثها الله تعالى بالماء الذي أنبعه لها ولابنها من زمزم، حتى يعلم الخلق أنه سبحانه، وإن كان لا يُخْلِي أولياءه في دار الدنيا من أنواع المحن، إلا أن فرجه قريب ممن دعاه، فإنه غياث المستغيثين(١).

وبعد أن تعرض الرازي لموضوع الحج وحكمته، تناول ما يتعلق بالعمرة في قوله تعالى: ﴿ **فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا** ﴾ فاستعان بذلك بمعنى العمرة عند أهل اللغة، وفي الشعر الجاهلي، وأقوال السلف، إذ قال: "وأما العمرة، فقال أهل اللغة: الاعتمار: هو القصد والزيارة"(٢). ثم استشهد ببيت شعر للأعشى(٣):

وجاشَتِ النفسُ لَمَّا جاءَ جَمْعُهُمُ
وَرَاكِبٌ جاءَ من تَثْليثَ مُعْتَمِرُ(٤)

ونقل عن قطرب قوله: "العمرة في كلام عبد القيس: المسجد، والبيعة، والكنيسة"(٥). وعن القفال: "ولا شبهة في أن العمرة إذا أضيفت إلى البيت بمعنى الزيارة؛ لأن المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم ينصرف كالزائر"(٦).

---

(١) التفسير الكبير، ج٤، ص١٥٨.

(٢) نفسه، ج٤، ص١٥٩.

(٣) نفسه، ج٤، ص١٥٩.

(٤) انظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، ج١، ص١٩٢.

(٥) التفسير الكبير، ج٤، ص١٥٩.

(٦) نفسه، ج٤، ص١٥٩.

ب - ويدلّل الرازي أيضاً على معنى (الصيام) في القرآن بما في شعر العرب ولغتهم، قبل أن ينتقل إلى بيان معناه في الشريعة، فعند قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴾ [البقرة: ١٨٣]، نراه يقول: إن الصيام مصدر صام، كالقيام، وأصله في اللغة: الإمساك عن الشيء والترك له، ومنه قيل للصمت: صوم؛ لأنه إمساك عن الكلام، واستدل بقوله تعالى على لسان مريم: ﴿ **فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا** ﴾ [مريم: ٢٦]، وقيل: (صوم النهار): "إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة"(١).

واستشهد بقول امرئ القيس(٢):

فَدَعْـهَا وَسَلِّ الهَمَّ عَنْهَا بجَسْرَةٍ
ذَمـولٍ إِذَا صَامَ النهار وهَجَّـرَا(٣)

وقول آخر:

حَتَّى إِذَا صَامَ النَّهارُ واعْتَدَل

وقولهم: صامت الريح: إذا ركَدَت، وصام الفَرَس: إذا قام على غير اعتلاف(٤)، ثم أورد قول النابغة:

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَـيْلٌ غَـيْرُ صَائِـمَةٍ
تَحْتَ العَجَاجِ وأخْرَى تَعْلِكُ اللُّجُما

وقولهم: بَكرة صائمة: إذا قامت فلم تدر. وذكر قول الراجز:

والبَكَـــرَاتُ شَـــرُّهُنَّ الصَّـــائِمَهْ

---

(١) التفسير الكبير، ج، ص٦٩.

(٢) نفسه، ج٥، ص٦٩.

(٣) انظر: ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر ١٩٦٩م، الطبعة الثالثة، ص٦٣.

(٤) التفسير الكبير، ج٥، ص٦٩.

وقال الرازي: "مَصَام الشمس حيث تستوي في منتصف النهار، وكذلك مصام النجم"(١)، وأورد قول امرئ القيس(٢):

كَأن الثُرَيا عُلِّقَتْ في مَصَامِها

بأمْرَاسِ كِتَّانٍ إلى صُمِّ جَنْدَلِ(٣)

وختم هذه المناقشة اللغوية بقوله: "هذا هو معنى الصوم في اللغة، وفي الشريعة: هو الإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائماً مع اقتران النية"(٤).

جـ- وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾ [البقرة: ١٩٦] عندما يناقش معنى قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ**﴾ نراه يقدم لذلك بمناقشة لغوية يستعرض فيها مشتقات (الحصر)، و(الإحصار)، فيقول: "قال أحمد بن يحيى: أصل الحصر والإحصار: الحبس. ومنه يقال للذي يبوح بسره: حصر؛ لأنه حصر نفسه عن البوح. والحَصْرُ: احتباس الغائط، والحصير: الملك؛ لأنه كالمحبوس بين الحجاب"(٥). واستشهد على هذا بشعر لبيد:

جِنٌّ لدَى بَابِ الحَصِيرِ قِيَامُ(٦)

ثم قال: والحصير معروف، سمي به لانضمام بعض أجزائه إلى بعض تشبيهاً باحتباس الشيء مع غيره"، وخلص من هذا القول بما اصطلح عليه من المدلول العام

(١) التفسير الكبير، ج٥، ص٦٩.

(٢) نفسه، ج٥، ص٦٩.

(٣) انظر: أبا بكر الأنباري، شرح القصائد السبع، تحقيق عبد السلام هارون، البيت رقم (٤٨) من المعلقة، ص٧٩.

(٤) التفسير الكبير، ج٥، ص٦٩، ٦٨.

(٥) نفسه، ج٥، ص١٤٥.

(٦) صدر البيت (غُلْبٌ تَشَذَّرُ بالذُّمُول كَأنها).

لهذا اللفظ: (حصر) وهو أنهم اتفقوا على أن لفظ (الحصر) مخصوص بمنع العدو، إذا منعه عن مراده وضيق عليه. ذلك ما يتعلق بلفظ (الحصر) أما لفظ (الإحصار) وهو الاشتقاق الثاني، فقد استمر الرازي في المناقشة اللغوية له، إذ بيَّن أنهم اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو اختيار أبي عبيدة، وابن السكيت، والزجاج، وابن قتيبة، وأكثر أهل اللغة: أنه مختص بالمرض. قال ابن السكيت: يقال أحصره المرض: إذا منعه من السفر. وقال ثعلب: أُحْصِرَ: بالمرض، وَحُصِرَ: بالعدو.

القول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.

القول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه، وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالا: لاحصرَ إلا حصرُ العدو، وأكثر أهل اللغة يردون في هذا القول على الشافعي رضي الله عنه[1].

ثم استطرد الرازي في عرض اشتقاقات أخرى لغوية وفقهية تكشف عن اعتماده على التراث اللغوي، سواء ما جاء عن طريق الاستدلال بالشعر، أو ما تناولته أقوال النحاة[2].

د- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ**﴾ [البقرة: ٢١٤] فعند قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا**﴾، يقول الرازي: "أي ولم يأتكم مثل الذين خلوا[3]، ثم أورد بعضاً من أقوال النحاة فيما يتعلق بـ(لما) إنما هي (لم) و(ما) زائدة، وقال سيبويه: (ما) ليست زائدة؛ لأن (لـمّا) تقع في مواضع لا تقع فيها (لم)، يقول الرجل

(١) التفسير الكبير، ج٥، ص١٤٥.

(٢) نفسه، ج٥، ص١٤٥.

(٣) نفسه، ج٦، ص١٨.

لصاحبته: أَقَدِمَ فلان؟ فتقول: (لما) ولا تقول: (لم) مفردة، قال المبرد: إذا قال القائل: لم يأتني، زيد فهو نفي لقولك: أتاك زيد؟ وإذا قال: لما يأتني، فمعناه أنه لم يأتني بعد وأنا أتوقعه(١). واستشهد الرازي بعد كل هذا بقول النابغة(٢):

أزِفَ التَّـرَحُّلُ غَـيْـرَ أنَّ رِكَـابَنَا
لَـمَّـا تَزَلْ برِحَـالِنَا وكَـأنْ قَـدِ(٣)

٥- ما كان من أمر عادات العرب ومجريات حياتهم:

وعندما يستعين الرازي في تفسيره للقرآن الكريم بكلام العرب، فإنما يستعين أيضاً بما عرف من نمط حياتهم وأسلوب تعاملهم. فهو هنا يورد شيئاً مما أخبر به الشعر الجاهلي عن حياة هؤلاء لغرض الاستشهاد على صحة التعليل، وبيان علة التشريع، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **وإذَا حُيِّيتُم بتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا** ﴾ [النساء: ٨٦]، نجده يصف لنا أسلوب التحية في العصر الجاهلي، فيقول: "اعلم أن عادة العرب قبل الإسلام أنه إذا لقي بعضهم بعضاً قالوا: حياك الله. واشتقاقه من الحياة، كأنه يدعو له بالحياة، فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض: حياك الله، فلما جاء الإسلام أبدل ذلك بالسلام، فجعلوا التحية اسماً للسلام. قال تعالى: ﴿ **تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ** ﴾ [الأحزاب: ٤٤]، ومنه قول المصلي: التحيات لله، أي: السلام من الآفات"(٤).

ثم يبرهن على كيفية أسلوب التحية عند الجاهليين بالأشعار التي عدها (ناطقة) بذلك، ومنها قول عنترة(٥):

---

(١) التفسير الكبير، ج٦، ص١٨.

(٢) نفسه، ج٦، ص١٨.

(٣) هذا البيت من الشواهد النحوية في كتاب شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، الجزء الأول، صفحة١٩.

(٤) التفسير الكبير، ج١٠، ص٢٠٩.

(٥) نفسه، ج١٠، ص٢٠٩.

حُيِّيتَ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ(١)

وقول آخر:

إنا مُحَيُّوكِ يَا سَلْمَى فَحيِّينَا(٢)

٦- ما يتعلق بالجانب الإلهي من التفكير العربي الجاهلي:

ومن يتتبع تفسير الرازي لايعدم وجود الكثير من الشواهد الشعرية الجاهلية التي يرى فيها الرازي ما يدعم وجهة نظر ما يسعى لترجيحها، فعند قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: ٣٥]، نراه يورد من بين كثير من استطراداته في شرح هذه الآية مناسبة التوسل ومتى يكون، فيقول: "إن مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما، أحدهما: ترك المنهيات، وإليه الإشارة بقوله: ﴿**اتَّقُوا اللَّهَ**﴾، وثانيهما: فعل المأمورات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ**﴾، ولما كان ترك المنهيات مُقَدَّماً على فعل المأمورات بالذات، لاجرم قدَّمه تعالى عليه في الذكر. وإنما قلنا: إن الترك مقدَّم على الفعل؛ لأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والفعل هو الإيقاع والتحصيل، ولا شك أن عدم جميع المحدثات سابق على وجودها، فكان الترك قبل الفعل لا محالة "(٣).

وهنا يفترض الرازي أن سائلاً يسأل: "لِمَ جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل، مع أننا نعلم أن ترك المعاصي قد يتوسل به إلى الله تعالى؟" ثم يجيب الرازي على هذا التساؤل، فيقول: "قلنا: الترك: إبْقَاءُ الشيء على عدمه الأصلي، وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء البتة، فثبت أن الترك لا يمكن أن يكون الوسيلة، بل من دَعَاهُ دَاعي الشهوة إلى فعل قبيح، ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى، فها هنا

(١) البيت من معلقة عنترة رقم (٥) صفحة ٢٩٨؛ انظر: شرح المعلقات السبع للأنباري، تعليق عبد السلام هارون.

(٢) التفسير الكبير، ج١٠، ص٢٠٩.

(٣) نفسه، ج١١، ص٢١٩.

يحصل التوسل بذلك الامتناع إلى الله تعالى، إلا أنّ ذلك الامتناع من باب الأفعال، ولهذا قال المحققون: تَرْكُ الشيء عبارة عن فعل ضده"(١).

وبعد هذا التحقيق عن "الوسيلة" ومناسبتها، يقول الرازي: (الوسيلة): فعيلة، من وسل إليه إذا تقرب إليه، مستشهداً بقول لبيد:

أرَى النَّاسَ لا يدْرونَ ما قَدْرُ أمْرِهِمْ

ألا كُلُّ ذي لُبٍّ إلى اللهِ وَاسِلُ(٢)

ويشرح هذا بقوله: "أي متوسل، فالوسيلة هي التي يُتَوَصَّلُ بِها إلى المقصود"(٣).

٧- ما كان ينطق به العرب مما يوافق لفظ القرآن:

أ - وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ**﴾ [آل عمران: ١٩٣]، يبيّن الرازي: أنهم طلبو في ذلك ثلاثة أشياء، أولها: غفران الذنوب، وثانيها: تكفير السيئات، وثالثها: أن تكون وفاتهم مع الأبرار(٤). ثم فسَّر لفظ (الغفران) بأنه الستر والتغطية، واستشهد بما يقال: "رجل مُكَفَّرٌ بالسلاح، أي: مغطى به"(٥)، ثم قال: والكُفرُ منه أيضاً، واستشهد بقول لبيد:

في لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ ظَلاَمُهَا(٦)

---

(١) التفسير الكبير، ج١١، ص٢١٩.

(٢) انظر: شعر لبيد بن ربيعة بين جاهليته وإسلامه، ص١٢٦.

(٣) انظر: التفسير الكبير، ج١١، ص٢٢٠.

(٤) نفسه، ج٩، ص١٤٦.

(٥) نفسه، ج٩، ص١٤٦.

(٦) البيت (٤٢) من معلقة لبيد، وقد وردت الكلمة الأخيرة منه (غمامها) وليس ظلامها كما جاء في قول الرازي، والأصح غمام؛ لأنه هو الذي يستر النجوم في حين يظهرها الظلام ولا يسترها؛ انظر: شرح القصائد السبع، للأنباري ص٥٦٠.

وختم استشهاده هذا بقوله: "إذا عرفت هذا، فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد"(١).

ب - وفي تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلا تُنظِرُونِ** ﴾ [يونس: ٧١]، نجده عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ لا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً** ﴾ يستأنس بما ذكره الآخرون حول لفظ (غمة)، إذ يقول: "قال أبو الهيثم: أي مبهماً، من قولهم: غُمَّ علينا الهلال، فهو مغموم، إذا التبس"، ثم استشهد بقول طرفة:

لَعَمْرِيَ ما أمْري عَلَيَّ بغُمَّةٍ
نَهَارِي وَلا لَيْلِي عَلَيَّ بسَرْمَد(٢)

وأردف بقول صاحب «العين»: بأنه لفي غمة من أمره: إذا لم يهتد له، وقول الزجاج: أي: ليكن أمركم ظاهراً منكشفاً(٣).

جـ - ويستشهد الرازي بقول الأعشى للدلالة على معنى لفظ (الحكيم، والحكمة) لما ورد في قوله تعالى: ﴿ **الَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ** ﴾ [يونس: ١] في وصف كتاب الله، فعدَّد الرازي بعض وجوه هذا الوصف، فمنها: أن الحكيم هو ذو الحكمة، بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة، ومنها: أن يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به، واستدل على هذا المعنى بقول الأعشى:

وَغَرِيبَةٍ تأتِي المُلُوكَ حَكيمَةٍ
قَدْ قُلْتُهَا لِيَقولَ مَنْ ذَا قَالَها(٤)

(١) التفسير الكبير، ج٩، ص١٤٦.

(٢) البيت رقم (٩٨) من معلقة طرفة بن العبد؛ انظر: شرح القصائد السبع لأبي بكر الأنباري، ص٢٢٨.

(٣) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٣٨.

(٤) نفسه، ج١٧، ص٤.

ثم ذكر الرازي بعد ذلك ما قاله الأكثرون من أن (الحكيم) بمعنى الحاكم، فعيل بمعنى فاعل، دليله قوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ**﴾ [البقرة: ٢١٣]، فالقرآن كالحاكم في الاعتقادات لتميز حقها عن باطلها، وفي الأفعال لتميز صوابها عن خطئها، وكالحاكم على أن محمداً صادق في دعوى النبوة[١]. إلى غير ذلك من الوجوه المتعلقة بلفظ (الحكيم).

٨- ما يراه شاهداً للإضمار:

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ**﴾ [يوسف: ٨٥]، نجده يتناول لفظ (تفتؤ) بما قال به الآخرون، فقد نسب إلى ابن السكيت أنه يقال: "ما زلت أفعله، وما فتئت أفعله، وما برحت أفعله، ولا يتكلم بهن إلا مع الجحد"، كذلك نقل عن ابن قتيبة أنه يُقال: "ما فَتيت وما فَتِئْت لغتا فتيا وفتوءاً: إذا نسيته وانقطعت عنه". ونسب الرازي إلى النحويين: بأن "حرف النفي هنا مضمر على معنى قالوا: ما تفتؤ ولا تفتؤ، وجاز حذفه؛ لأنه لو أريد الإثبات لكان باللام والنون، نحو: والله لتفعلن. فلما كان بغير اللام والنون عرف أن كلمة لا مضمرة"[٢]. ولامرئ القيس:

فَقُلْتُ يَمِينَ اللهِ أَبْرَحُ قَاعِداً[٣]

والمعنى: لا أبرح قاعداً، ومثله كثير[٤].

٩- ما اعتاده العرب من ميل إلى تخفيظ اللفظ:

في تفسير قوله تعالى: ﴿**لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾ [الحجر: ٧٢]، كان من بين المسائل التي أوردها في تفسير هذه الآية ومتعلقاتها ما يختص بلفظ

(١) التفسير الكبير، ج١٧، ص٤.

(٢) نفسه، ج١٨، ص١٩٦.

(٣) هذا صدر بيت تمامه: (ولَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْك وَأَوْصَالِي) وهو البيت رقم ٢٢ من قصيدة قوامها ٥٤ بيتاً؛ انظر: ديوان امرئ القيس، ص٣٢.

(٤) التفسير الكبير، ج١٨، ص١٩٦.

(لعمرك)، حيث بيَّن أن العَمْرَ والعُمْرَ واحدٌ، وسمي الرجل عمراً تفاؤلاً أن يبقى، وقال : إن من هذا قول أحدهم :

ذَهَبَ الشَّبَـابُ وَأَخْلَقَ العَـمُـرُ
وتَغَـيَّـرَ الإخْـوانُ والدَّهْـرُ

وقال الرازي : عَمَّر الرجل يُعمِّرُ عُمْراً، وَعمْراً، فإذا أقسموا به قالوا : لعمرك، وعَمرك (فتح العين لا غير). قال الزجاج : لأن الفتح أخف عليهم، وهم يكثرون القسم بلعمري ولعمرك فالتزموا التخفيف(١).

١٠ – مما يتعلق بإعمال لفظ مكان لفظ آخر :

ثم إن الرازي عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ** ﴾ [إبراهيم : ٣٩]، يناقش عمل حرف (على)، في قوله تعالى : ﴿ **وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ** ﴾، حين قال : إن (على) هنا بمعنى (مع) مستشهداً بقول الشاعر(٢) :

إنِّي (عَلَى) مَا تَرَيْنَ مِنْ كِبَـرِي
أعْلَمُ مِنْ حَـيْثُ تُؤكَلُ الكَتِفُ

ثم قال الرازي : "وهو في موضع الحال، ومعناه : وهب لي في حال الكبر"(٣).

١١ – ربط حالة الإعراب الشاذة للآية بلغة بعض العرب :

وكان من استشهادات الرازي في تفسيره بالشعر الجاهلي، ما يتعلق بتفسير قصة موسى وفرعون، في سورة (طه)، قوله تعالى : ﴿ **قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى** ﴾ [طه : ٦٣]، فكان من ذلك ما يتعلق بقوله تعالى : ﴿ **إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ** ﴾ وكيف أنها أتت بالرفع ولم تأت

(١) التفسير الكبير، ج١٩، ص٢٠٣.
(٢) نفسه، ج١٩، ص١٣٨.
(٣) نفسه، ج١٩، ص١٣٨.

بالنصب كـ: (إنْ هَذين لَسَاحِران) ثم أورد عدداً من القراءات التي قرئت بها.

ومنها نقل عن الأخفش: (إن هذان لساحران) خفيفة في معنى الثقيلة، وهي لغة قوم يرفعون بها، ويدخلون اللام ليفرِّقوا بينها وبين التي تكون في معنى ما. وبعد جمعه الكثير من الأقوال في قراءة هذه الآية، ذكر الرازي أن النحويين قد اختلفوا فيها، وذكروا وجوهاً أولها وأقواها أن هذه لغة لبعض العرب، وقال بعضهم: هي لغة بلحارث بن كعب، والزجاج نسبها إلى كنانة، وقطرب نسبها إلى بلحارث بن كعب، ومراد وخثعم، وبعض بني عذرة، ونسبها ابن جِنِّي إلى بعض بني ربيعة(١).

وأورد الرازي ما أنشده الفراء على هذه اللغة، وهو بيت للمتلمس:

فَأطْرَقَ إطْرَاقَ الشُّجَاعِ وَلَوْ يَرَى

مَسَاغَاً لِنَابَاهُ الشُّجَاعُ لَصَمَّمَا

ثم نسب إلى الفراء قوله: "وحكى بعض بني أسد أنه قال: هذا خط يدا أخي أعرفه"، وإلى قطرب قوله: "هؤلاء يقولون: رأيت رجلان واشتريت ثوبان"(٢)، ثم استشهد الرازي بما نسب إلى رجل من بني ضبة جاهلي:

أعْرِفُ مِنْهَا الجِيدَ وَالعَيْنَانَا

وَمنخرَينِ أشْبَهَا ظبْيانَا(٣)

١٢- حول وجه (الشكل) في لفظ الآية:

واستشهد الرازي بالشعر الجاهلي، حول وجوه الشكل في بعض الكلمات؛ مثل قوله في لفظ (خَلَفَ) وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا**﴾ [مريم: ٥٩]، حين قال: "اعلم أنه تعالى لما وصف هؤلاء الأنبياء - يعني إبراهيم، وموسى، وإسماعيل، وإدريس -

(١) التفسير الكبير، ج٢٢، ص٧٥.

(٢) نفسه، ج٢٢، ص٧٥.

(٣) البيت رقم (١١) من الشواهد النحوية، في ألفية بن مالك، شرح ابن عقيل.

بصفات المدح ترغيباً لنا في التأسي بطريقتهم، ذكر بعدهم من هو بالضد منهم، فقال: فَخَلَفَ من بَعْدهم خَلْفٌ، وظاهر الكلام أن المراد من بعد هؤلاء الأنبياء خَلَفَ من أولادهم، يقال: خَلَفَهُ: إذا عَقِبَهُ، ثم قيل عقب الخير (خَلَف) بفتح اللام، وفي عقب الشر (خَلْف) بالسكون، كما قالوا: وعد في ضمان الخير، ووعيد في ضمان الشر، وفي الحديث: "في الله خَلْفٌ من كل هالك"(١).

وفي الشعر للبيد(٢):

ذَهَبَ الذينَ يُعَاشُ في أكْنَافِهِم
وَبَقِيتُ في خَلْفٍ كَجِلْدِ الأجْرَبِ(٣)

ثانياً: نماذج من استشهاداته من الأمثال والحكم والجاري على لسان العرب:

إن الرازي، وهو ينقل لنا من الأمثال العربية في تفسيره لغرض الاستشهاد اللغوي أو النحوي أو المضمون، يدرك أن العلماء من قبله قد وجدوا ضالتهم العلمية في الأمثال العربية القديمة، حين أصبح عندهم المثل "شاهداً لغوياً، نحوياً، أسلوبياً"(٤)، ومعبراً عن مضمونه، مما حدا بمؤلفي معجمات الأمثال العربية؛ كأبي هلال العسكري في «جمهرة الأمثال»، وجار الله محمود الزمخشري في «المستقصى في أمثال العرب» وغيرهما، إلى جمع تلك الأمثال بوصفها تراثاً عربي كانت قد توزعته المجموعات الإخبارية اللغوية(٥).

وينقل لنا الرازي عن صاحب «الكشاف» أن "ضَرْبَ المثل اعتماده وتكوينه من

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص٢٣٥.

(٢) البيت من شعر لبيد، كانت تتمثل به عائشة -رضي الله عنها-، وتقول رحم الله لبيداً، إني لأروي له ألف بيت.

(٣) انظر: شرح القصائد السبع، ص٥١١.

(٤) انظر: أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي، كتاب (الأمثال)، تحقيق وتقديم الدكتورأحمد محمد الضبيب، المقدمة، ص٧.

(٥) نفسه، ص٨.

ضَرْبِ اللبن وضَرْبِ الخاتم"(١)، فيقول الرازي: "المثل في أصل كلامهم بمعنى المِثْل وهو النظير، ويقال: مِثْل وَمَثَل ومثيل، كَشِبْه وَشَبَه وَشَبيه، ثم قيل للمَثَلِ السائر المُمَثَّلُ مضربه بمورده: مَثَل، وشرطه أن يكون قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه(٢).

ويذكر عند تفسير قوله تعالى: ﴿**كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا**﴾ [البقرة: ١٧]، أن المثل استعير للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة، كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد ناراً، وكذا قوله: ﴿**مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ**﴾ [الرعد: ٣٥]. أي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة (ولله المَثَل الأعلى) أي الوصف الذي شأنه من العظمة والجلالة ﴿**مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ**﴾ [الفتح: ٢٩]، أي وصفهم وشأنهم المتعجب منه ولما في المَثَل من معنى الغرابة قالوا: فلان مَثَلُهُ في الخير والشر، فاشتقوا منه صفة العجيب الشأن(٣).

ويدرك الرازي هنا أن ضرب المثل يأخذ طريقه إلى النفس الإنسانية بسهولة ويسر من حيث اعتباره حجة يسهل التسليم بها، ذلك أن الأمثال - كما يراها الرازي - تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي، والغائب بالشاهد، فيتأكد الوقوف على ماهيِّته، ويصير الحس مطابقاً للعقل، وذلك في نهاية الإيضاح(٤).

وينطلق الرازي في اعتماده على الاستشهاد بالأمثلة الكثيرة في ثنايا تفسيره من اعتبارات يدلِّل لنا الرازي من خلالها على أهمية المَثَل كسبيل تقريب للمعنى المطلوب، وسبيل إيضاح للمبهم أو ما في حُكْمه، فها هو عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا**﴾ [البقرة: ٢٦]، يقول: إن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول من عدة وجوه؛ منها: "إطباق

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص١٣٥.

(٢) نفسه، ج٢، ص٧٣.

(٣) نفسه ج٢، ص٧٤.

(٤) نفسه، ج٢، ص٧٢.

العرب والعجم على ذلك"[١]. ثم يقول: "أما العرب فذلك مشهور عندهم، وقد تمثلوا بأحقر الأشياء، فقالوا في التمثيل في الذَّرة: أجمع من ذَرَّةٍ، وأضبط من ذرة، وأخفى من ذرة، وفي التمثيل بالذباب: أجرأ من الذباب، وأخطأ من الذباب، وفي التمثيل بالقُراد، أسمع من قراد، وأصغر من قراد، وأعلق من قراد، وأغم من قراد، وأدب من قراد. وقالوا في الجَرَاد: أطير من جرادة، وأحطم من جرادة، وأفسد من جرادة، وأصفى من لعاب الجراد، وفي الفَرَاشَة: أَضْعَفُ من فراشة، وأطيش من فراشة، وأجهل من فراشة، وفي البعوضة: أضعف من بَعُوضَة، وأعز من مخ بعوضة، وكلفني مخ البعوضة، في مثل تكليف ما لا يطاق.

وأما عند العجم، فيدل عليه كتاب «كليلة ودمنة» وأمثاله، وفي بعضها: قالت البعوضة، وقد قعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها: يا هذه استمسكي، فإني أريد أن أطير، فقالت النخلة: والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك؟"[٢].

وقد ذكر الرازي هنا: أن من تلك الوجوه التي تدل على أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول: أنه ضرب الأمثال في إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة[٣].

وقد تحدث الرازي عن مكانة المَثَل في العقل، فبيَّن أن العقل يقبل المثل؛ لأن من طبعه الخيال والمحاكاة والتشبه، فإذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل، ولكنه مع منازعة الخيال، وإذا ذكر مع الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال، ولا شك أن الثاني يكون أكمل. وأيضاً فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كما كان ينبغي، فإذا ذكر المثال اتضح وصار مبيَّناً مكشوفاً، وإن كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح، وجب ذكره في الكتاب الذي لايراد منه إلا الإيضاح والبيان[٤].

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص١٣٣.

(٢) نفسه، ج٢، ص١٣٣.

(٣) نفسه، ج٢، ص١٣٣.

(٤) نفسه، ج٢، ص١٣٤.

ولمَا من شأنه تأكيد أهمية ضرب المثل يستعين الرازي بالاستدلال العقلي في سبيل بيان قيمة النقل، فيقول: "ألا ترى أن الترغيب إذا وقع في الإيمان مجرداً عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه إذا مُثِّل بالنور، وإذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقول كما يتأكد إذا مُثِّل بالظلمة، وإذا أخبر بِضَعْفِ أمْرٍ من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الأخبار بضعفه مجرداً. ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين، وفي سائر كتبه أمثاله، قال تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ**﴾، ومن أسفار الإنجيل سفر الأمثال"(١).

هذا وسنعرض لنماذج من استشهادات الرازي بأمثال العرب وحكمهم والجاري على ألسنتهم:

(أ) استشهاداته بالأمثال والحكم:

(١) فسَّر الرازي قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ**﴾ [التوبة: ٣٨].

ولقد ناقش معنى الآية من خلال عدة مسائل، كانت المسألة الثالثة منها ما يتعلق بلفظ: (انفروا)، فقال: "اسْتَنْفَرَ الإمامُ الناسَ لجهادِ العدو، فَنَفَرُوا يَنْفِرُون نَفْراً ونُفُوراً، إذا حَثَّهُمْ وَدَعَاهُمْ إليه، ومنه قول النبي ﷺ: "إذا استُنْفِرْتُم فانْفِروا"، وأصل النفْر: الخروج إلى مكان لأمر واجب، واسم هؤلاء القوم الذين يخرجون: النفير"(٢).

وهنا يذكر الرازي ما يتمثل به العرب في وصف المرء الذي لايأتي بخير أينما وُجِّهَ ليدلِّل على تسمية (النفير)، فيقول: إن من ذلك قولهم: "فلان لا في العِير

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٧٣، ٧٢.

(٢) نفسه، ج١٦، ص٥٩.

ولا في النَّفير"(١).

(٢) ويرد الرازي على من يقول بأن قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ**﴾ [التوبة: ٣٨]، إنما هو خطاب مع كل المؤمنين، وأن هذا "يدل على أن كل المؤمنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف، وذلك التثاقل معصية، وهذا يدل على إطباق كل الأمة على المعصية، وذلك يقدح في أن إجماع الأمة حجة"(٢). يقرر الرازي رداً على هذا أن خطاب الكل لإرادة البعض مجاز مشهور في القرآن وفي سائر أنواع الكلام(٣). وهنا يستشهد الرازي بالمثل المشهور: "إيَّاكِ أعني واسمعي يا جارة"(٤).

(٣) وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لا يَعْقِلُونَ * وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لا يُبْصِرُونَ**﴾ [يونس: ٤٢ - ٤٣]، أورد الرازي أقوالاً كثيرة حول متعلقات هذه الآية، وعلى الأخص ما يتعلق بالسمع والبصر، وأفضلية أي منهما على الآخر، فكان من ذلك ما يرى أنه جملة قول القائلين بأن السمع أفضل من البصر، فهو يبين أن الأنبياء - عليهم السلام - يراهم الناس ويسمعون كلامهم، فنبوَّتهم ما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المرئية، وإنما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المسموعة، وهو الكلام وتبليغ الشرائع وبيان الأحكام، فوجب أن يكون المسموع أفضل من المرئيّ، فلزم أن يكون السمع أفضل من البصر(٥).

وقد أضاف الرازي بعد ذلك أن من الناس من قال: إن البصر أفضل من السمع؛ ثم أورد ست حجج للقائلين بأن البصر أفضل من السمع، كان أولها قوله: "إنهم

(١) التفسير الكبير، ج١٦، ص٩٥.

(٢) نفسه، ج١٦، ص٦٠.

(٣) نفسه، ج١٦، ص٦٠.

(٤) نفسه، ج١٦، ص٦٠.

(٥) نفسه، ج١٧، ص١٠٢.

قالوا في المثل المشهور: "ليس وراء العيان بيان" وذلك يدل على أن أكمل وجوه الإدراكات هو الإبصار"(١).

(٤) وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [هود: ٤]، يقول الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾: "وأقول إن هذا تهديد عظيم من بعض الوجوه، وبشارة عظيمة من سائر الوجوه. أما أنه تهديد عظيم فلأن قوله تعالى: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ يدل على أنه ليس مرجعنا إلاّ إليه، وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ يدل على أنه قادر على جميع المقدورات، لا دافعَ لقضائه، ولا مانعَ لمشيئته. والرجوع إلى الحاكم الموصوف بهذه الصفة مع العيوب الكثيرة والذنوب العظيمة مشكل. وأما أنه بشارة عظيمة؛ فلأن ذلك يدل على قدرة غالبة، وجلالة عظيمة لهذا الحاكم، وعلى ضعف تام وعجز عظيم لهذا العبد، والملك القاهر العالي الغالب إذا رأى عاجزاً مُشْرِفاً على الهلاك فإنه يخلصه من الهلاك"(٢).

وهنا يرى الرازي أن "المثل المشهور: مَلَكْتَ فَأَسْجِحْ(٣)، إنما يكون معبراً عن هذه الحال"(٤).

(٥) وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٣ - ٢٤]، تحدث الرازي عن متعلقات هاتين الآيتين من مبدأ ضرورة الاعتراف بوجوب شكر المنعم، وحول قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ قال: "لفظ الآية مشتمل على قيود كثيرة كل واحد منها يوجب المبالغة في الإحسان إلى الوالدين"(٥)،

(١) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٠٢.

(٢) نفسه، ج١٧، ص١٨٤.

(٣) الإسجاح: حسن العفو.

(٤) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٨٤.

(٥) نفسه، ج٢٠، ص١٨٦.

وعدَّد الرازي تلك القيود، فحصرها في أربعة، فقال:

أحدها: أنه تعالى قال: في الآية المتقدمة: ﴿ وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴾ [الإسراء: ١٩]، ثم إنه تعالى أردفه بهذه الآية المشتملة على الأعمال التي بواسطتها يحصل الفوز بسعادة الآخرة، فذكر من جملتها البر بالوالدين، وذلك يدل على أن هذه الطاعة من أصول الطاعات التي تفيد سعادة الآخرة.

ثانيها: أنه تعالى بدأ بذكر الأمر بالتوحيد، وثَنَّى بطاعة الله تعالى، وثَلَّثَ بالبر بالوالدين وهذه درجة عالية، ومبالغة عظيمة في تعظيم هذه الطاعة.

ثالثها: أنه تعالى لم يقل: وإحساناً بالوالدين، بل قال: ﴿ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾، فتقديم ذكرهما يدل على شدة الاهتمام.

رابعها: أنه قال: ﴿ إِحْسَانًا ﴾ بلفظ التنكير، والتنكير يدل على التعظيم، والمعنى: وقضى ربك أن تحسنوا إلى الوالدين إحساناً عظيماً كاملاً، وذلك لَمَّا كان إحسانهما إليك قد بلغ الغاية العظيمة وجب أن يكون إحسانُك إليهما كذلك[١].

وبعد أن عرض الرازي لتلك الاعتبارات الأربعة التي من شأنها وجوب الإحسان بالوالدين، قال: "ليس لأحد من المخلوقين نعمة على غيره مثل ما للوالدين على الولد"[٢]. وهو يقرر أنه على جميع التقديرات لا تحصل المكافأة؛ لأن إنعامهما عليك كان على سبيل الابتداء[٣]. ويدعم قراره هذا بأحد الأمثلة المشهورة: أن "البادئ في البر لايكافأ"[٤].

(٦) في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا

(١) التفسير الكبير، ج٢٠، ص١٨٧.

(٢) نفسه، ج٢، ص١٨٥.

(٣) نفسه، ج٢٠، ص١٨٧.

(٤) نفسه، ج٢٠، ص١٨٧.

يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلا تُنظِرُونِ ﴾ [يونس: ٧١]، تطرق الرازي لأسباب بيان قصص الأنبياء عليهم السلام في القرآن، فذكر أن من تلك الأسباب أن يكون للرسول ﷺ ولأصحابه أسوة بمن سلف من الأنبياء، فإن الرسول إذا سمع أن معاملة هؤلاء الكفار مع كل الرسل ما كانت إلا على هذا الوجه خف ذلك على قلبه؛(١) وهنا يتمثل الرازي بما ألفه الناس من أمثال معبرة عن هذا المعنى، وهو القول بأن: "المصيبة إذا عمت خفت"(٢).

(٧) وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ **أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [البقرة: ٢٦٦]، ناقش الرازي ما يتعلق بالصفات الثلاث للجنة، التي وردت في هذه الآية، حين قال: إن الصفة الأولى كونها: ﴿ **مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ** ﴾، وأن الصفة الثانية قوله تعالى: ﴿ **تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ** ﴾ وأن الصفة الثالثة قوله تعالى: ﴿ **لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ** ﴾. وفي ثنايا شرح الرازي لمتعلقات هذه الآية قال الرازي: "ثم إنه تعالى بعد ذلك شرع في بيان شدة حاجة المالك إلى هذه الجنة، فقال: ﴿ **وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ** ﴾، وذلك لأنه إذا صار كبيراً، وعَجَزَ عن الاكتساب كثُرت جهات حاجاته في مطعمه وملبسه ومسكنه، ومن يقوم بخدمته، وتحصيل مصالحه، فإذا تزايدت جهات الحاجات، وتناقصت جهات الدخل والكسب إلاّ من تلك الجنة، فحينئذ يكون في نهاية الاحتياج إلى تلك الجنة"(٣).

وأضاف الرازي في محاولة استكماله لشرح الآية بأن المراد من ضعف الذرية في قوله تعالى: ﴿ **وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ** ﴾ الضعف بسبب الصغر والطفولية، فيصير المعنى: أن ذلك الإنسان كان في غاية الضعف والحاجة إلى تلك الجنة بسبب الشيخوخة

---

(١) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٣٥.

(٢) نفسه، ج١٧، ص١٣٥.

(٣) نفسه، ج٧، ص٦٠.

والكبر، وله ذرية في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر. ثم قال تعالى: ﴿فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ﴾، والإعصار: ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كأنها عمود، وهي التي يسميها الناس الزوبعة، وهي ريح في غاية الشدة(١). وهنا يتمثل الرازي بقول الشاعر(٢):

إِنْ كُنْتَ رِيحاً فَقَدْ لاقَيْتَ إِعْصَارا

(٨) ومن خلال تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [يونس: ٩]، يناقش الرازي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ من عدة وجوه؛ أحدها: ما وصفه بأنه مختص بالوجه العقلي، وهو أن الإيمان عبارة عن نور اتصل به - أي المؤمن - من عالم القُدُس، وذلك النور كالخيط المتصل بين قلب المؤمن وبين ذلك العالم المقدس: "فإن حصل هذا الخيط النوراني قدر العبد على أن يقتدي بذلك النور، ويرجع إلى عالم القدس، فأما إذا لم يوجد هذا الحبل النوراني تاه في ظلمات عالم الضلالات، نعوذ بالله منه"(٣).

ثم يستشهد الرازي بالحكمة المأثورة: "العلم نور والجهل ظلمة"(٤)، ويعقبها بقوله بتأييد العقل لذلك: "فصريح العقل يشهد بأن الأمر كذلك" ويضيف بأن مما يقرر ذلك أنك إذا ألقيت مسألة جليلة شريفة على شخصين، فاتفق أن فَهِمَهَا أحدهما وما فهمها الآخر، فإنك ترى وجه الفاهم متهللاً مشرقاً مضيئاً، ووجه من لم يفهم عبوساً مظلماً منقبضاً، ولهذا السبب جرت عادة القرآن بالتعبير عن العلم والإيمان بالنور، وعن الجهل والكفر بالظلمات(٥).

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص٦٠.

(٢) نفسه، ج٧، ص٦٠.

(٣) نفسه، ج١٧، ص٤٢.

(٤) نفسه، ج١٧، ص٤٢.

(٥) نفسه، ج١٧، ص٤٢.

(٩) وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٧١]، ناقش الرازي ما يتعلق بلفظ ﴿نِعِمَّا﴾ فقال: "إن الأصل في ذلك: نِعْمَ ما، أي إنه أدغم أحد الميمين في الآخر"، ثم استعرض ثلاث قراءات لهذا اللفظ ﴿نِعِمَّا﴾، إحداها تقول بكسر النون وإسكان العين، والقراءة الثانية تقول بكسر النون والعين، والقراءة الثالثة وصفها بأنها: قراءة سائر القراء: (فَنَعِمَّا هي) بفتح النون وكسر العين، ومن قرأ بهذه القراءة، فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها وهي (نَعِم)[١]، وهنا يستشهد الرازي بقول طَرَفَة[٢]:

نَعِمَ السَّاعُونَ في الأَمْرِ المُبِرّ

(١٠) هذا وقد استشهد الرازي بمَثَلٍ جاء في بيت شعر عند امرئ القيس، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فقد أورد الرازي العديد من المسائل المتعلقة بتفسير هذه الآية عنده، ومن ذلك قوله: "إن هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على أن الكل بقضاء الله وقدره، وذلك لأن المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم أحد، والعادة جارية بأنه إذا انهزم أحد الخصمين عن الآخر، فإنه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة واستيلاء، وفي قلب المغلوب انكسار وضعف، ثم إنه سبحانه قلب القضية ههنا، فأودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب، وأودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة، وذلك يدل على أن الدواعي والصوارف من الله تعالى، وأنها متى حدثت في القلوب وقعت الأفعال على وفقها"[٣].

ثم فسَّر قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ بأن المراد منه أنهم كلما

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص٧٢.

(٢) نفسه، ج٧، ص٧٢.

(٣) نفسه، ج٩، ص ١٠٠، ١٠١.

ازدادوا إيماناً في قلوبهم أظهروا ما يطابقه، فقالوا: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾، وأورد قول الأنباري: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ أي: كافينا الله. وقال الرازي: إن مثل هذا للتعبير عن الاكتفاء باستخدام كلمة (حسب) كما في قول امرئ القيس(١):

وَحَسْبُكَ مِنْ غِنى شِبَعٌ وَرِيٌّ

(ب) استشهاداته بالجاري على لسان العرب:

وعندما يستعين الرازي بما هو جارٍ على ألسنة العرب في لغتها، فإنما يكون ذلك نابعاً من إدراكه لأهمية اللغة بوصفها مذهباً تعبيرياً في تفسير معاني القرآن. ولهذا فإن المطلع على تفسير الرازي للقرآن الكريم لا يعدم وجود العديد من الشواهد المختلفة مما جرى على ألسنة العرب، وعبَّر عن أسلوب حياتهم ومدار تفكيرهم، فمثلاً:

(١) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ [يونس: ٢٨]، يقول الرازي: "أما قوله: ﴿فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ﴾ ففيه بحثان:

البحث الأول: أن هذه الكلمة جاءت على لفظ الماضي بعد قوله: ﴿ثُمَّ نَقُولُ﴾ وهو منتظر، والسبب فيه أن الذي حكم الله فيه بأنه سيكون صار كالكائن الراهن الآن، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤].

البحث الثاني: زَيَّلْنَا: فَرَّقْنَا وَمَيَّزْنَا، قال الفراء: "قوله: ﴿فَزَيَّلْنَا﴾ ليس من أَزَلْتَ، إنما هو من زِلْتَ، إذَا فَرَّقْتَ"(٢).

ثم يستعين الرازي بشاهد من كلام العرب، حين يذكر قول العرب: زِلْتُ الضأن من المَعْزِ فلم تَزِل؛ أي: مَيَّزْتُها ولم تَتَمَيَّزْ(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٩، ص١٠١.

(٢) نفسه، ج١٧، ص٨٣.

(٣) نفسه، ج١٧، ص٨٣.

(٢) وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ [آل عمران: ١٠٦ - ١٠٧]، تحدث الرازي عن متعلقات هاتين الآيتين. ومن ذلك ما يتعلق ببياض الوجوه وسوادها؛ فقال: "في هذا البَياض والسَّواد والغَبَرَة والقَتَرَة والنُّضْرَة للمفسرين قولان: أحدهما: "أن البياض مجاز عن الفرح والسرور، والسواد عن الغم، وهذا مجاز مستعمل، قال تعالى: ﴿ **وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ** ﴾ [النحل: ٥٨]، ويقال: لفلان عندي يد بيضاء، أي جلية سارة"(١).

ثم استشهد الرازي بما تقوله العرب في مثل هذا المعنى، فذكر أن العرب تقول لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه: ابيضَّ وجهه، ومعناه: الاستبشار والتهلل، وعند التهنئة بالسرور يقولون: الحمد لله الذي بيَّض وجهك، ويقال لمن وصل إليه مكروه: اربَدَّ وجهه، واغبرَّ لونه، وتبدلت صورته"(٢).

(٣) ويأخذ الرازي من قول العرب ما يستعين به على فهم ألفاظ القرآن الكريم على سبيل القياس، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ** ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، يقول الرازي: "أما قوله: ﴿ **وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ** ﴾ "فاعلم أن الكفَّار: فعال من الكفر، ومعناه: من كان ذلك منه عادة"(٣).

ثم يورد ما يقاس عليه من كلام العرب، إذ يقول: والعرب تسمي المقيم على الشيء بهذا، فتقول: فلان فَعَّال للخير، أمَّار به، والأَثيم: فَعيل بمعنى فاعل، وهو الآثم، وهو أيضاً مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتمادي فيها(٤).

---

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص١٧٠.

(٢) نفسه، ج٨، ص١٧٠.

(٣) نفسه، ج٧، ص٩٦.

(٤) نفسه، ج٧، ص٩٦.

(٤) ويعتمد الرازي كثيراً على ما أَلِفَتْهُ العرب في استعمالاتها اللغوية، فعندما يفسر قوله تعالى: ﴿**بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾ [النساء: ١٣٨]، يقول: وقوله ﴿**بَشِّرِ**﴾ تهكُّم به، والعرب تقول: تحيتك الضرب، وعتابك السيف[١].

وبعد هذا العرض لبعض النماذج مما استفاده الرازي من تراث العرب اللغوي، يمكننا القول بأنه لا غرابة في لجوء الرازي إلى ذلك التراث الذي استلهمه ما يعينه على ما يعتقد أنه تفسير جيد للآية القرآنية، إذا ما علمنا أنه ربط كثيراً بين نصوص القرآن التي خاطبت العرب، وبين ما كانت عليه حياتهم، مما يتعلق بتلك الآية؛ لبيان أسباب تلك الأحكام، ولأن ذلك أدعى لتعميق عقيدة المرء بما جاء به القرآن، وبيان الحكمة في التشريع.

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾ [النساء: ١١]، فسَّر هذه الآية تفسيراً استطرد فيه استطراداً عظيماً، وقدم لذلك التفسير بالقول بأن أهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين: أحدهما: النسب، والآخر: العهد.

أما النسب، فقد ذكر الرازي أنهم كانوا لا يورِّثون الصغار ولا الإناث، وإنما كانوا يتوارثون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة.

وأما العهد: فمن وجهين:

الأول: الحلف. وكان الرجل في الجاهلية يقول لغيره: دَمِي دَمُك، وهدمي هدمك، وتَرِثُنِي وَأَرِثُك، وتُطْلَبُ بِي وَأُطْلَبُ بِك. فإذا تعاهدا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت. والثاني: التبني، فإن الرجل منهم كان يتبنى ابنَ غيره، فينسب إليه دون أبيه من النسب ويرثه. وهذا التبني نوع من أنواع المعاهدة في رأي الرازي[٢].

---

(١) التفسير الكبير، ج١١، ص١٨٠.

(٢) نفسه، ج٩، ص٢٠٣.

ويبدي الرازي حرصه الشديد على توضيح حكمة التشريع القرآني عند ذكره لبعض الأحكام في الإسلام، بذكر ما يقابل هذا التشريع من حال العرب قبل الإسلام، حين يسمو بها الإسلام إلى مستوى العدل، وكمال الحكمة، إذ نجده يأخذ بهذا المنهج عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا** ﴾ [النساء: ١٩]، فههنا يذكر الرازي أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الإيذاء، ويظلمونهن بضروب من الظلم، فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الآيات[١].

وكان من مقدمات تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **لا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا** ﴾ أن أورد قولين:

أحدهما: أن الرجل في الجاهلية إذا مات، وكانت له زوجة، جاء ابنه من غيرها أو بعض أقاربه، فألقى ثوبه على المرأة، وقال: ورثت امرأته كما ورثت ماله، فصار أحقَّ بها من سائر الناس ومن نفسها، فإن شاء تزوجها بغير صَداق، إلا الصداق الأول الذي أصدقها الميت، وإن شاء زوَّجها من إنسان آخر، وأخذ صَداقها ولم يعطها منه شيئاً، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وبيَّن أن ذلك حرام، وأن الرجل لا يرث امرأة الميت منه، فعلى هذا القول المراد بقوله: ﴿ **أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا** ﴾، عين النساء، وأنهن لا يورثن من الميت.

وثانيهما: أن الوراثة تعود إلى المال، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها مالها[٢].

ولا يخفي الرازي ارتياحه الواضح عند حصول التعليل (المعقول) لغوياً، فمن ذلك ما يتعلق بتفسيره لقوله تعالى في حق من أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات: ﴿ **فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا** ﴾ [مريم: ٥٩]، فقد تعرض للوجوه التي وردت فيها تفاسير لفظ

(١) التفسير الكبير، ج١٠، ص١٠.

(٢) نفسه، ج١٠، ص١٠.

"الغي"، وذكر أن أحدَها: هو أن كل شر عند العرب غَيٌّ، وكل خير رَشاد، واستدل بقول المرقش الأصغر:

فَمَنْ يَلْقَ خَيْراً يَحْمَدِ النَّاسُ أمْرَهُ

وَمَنْ يَغْفُ لا يَعْدَمْ عَلَى الغَيِّ لائِمَا

ثانيها: قول الزجاج: ﴿ **يَلْقَوْنَ غَيًّا** ﴾: أي يلقون جزاء الغي، كقوله تعالى: ﴿ **يَلْقَ أَثَامًا** ﴾ [الفرقان: ٦٨]، أي مجازاة الآثام.

وثالثها: غَيّاً عن طريق الجنة.

ورابعها: الغَيُّ: وادٍ في جَهنم يستعيذ منه أوديتها.

وقد عقَّب الرازي على بيان تلك الأوجه، مبيناً أن الوجهين الأولين أقرب، فإن كان في جهنم موضع يسمى بذلك جاز، ولا يخرج من أن يكون المراد ما قدمناه، لأنه المعقول في اللغة(١).

وهذا الترجيح الذي يقيمه الرازي على مبدأ الفهم للغة يعطينا فكرة واضحة عن مدى اهتمامه باللغة بوصفها الأساس الأول في فهم القرآن، وتفسير آياته، من خلال الفهم لمؤدى اللفظ عن طريق معرفة وجوه اشتقاقه.

وإذا كانت الأدلة قد توالت وتعددت هنا، فيما من شأنه وقوفنا على مدى اعتماد الرازي على النص الشعري الجاهلي بخاصة، واعتداده بكلام العرب بعامة، وعلى أهمية هذا التراث عنده، واهتمامه، إلى حد كبير، باللسان العربي الفصيح، الذي يستلهم منه معاني الألفاظ ومشتقاتها، وإذا كانت هذه الدلائل بالغة الكثرة في تفسيره؛ فإنما مردُّ ذلك إلى اعتقاده الكبير بأهمية الإلمام باللغة بوصفه أساساً مهماً لتفسير القرآن الكريم. ويبدو هذا الاتجاه واضحاً عنده في أكثر من موقف، ومن ذلك مناقشته اللغوية والنحوية لما يتعلق بلون بقرة بني إسرائيل، التي أمرهم الله أن يذبحوها، والتي وصفها الله تعالى بقوله: ﴿ **قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا**

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص٢٣٦.

لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴾ [البقرة: ٦٩]، حين ناقش الرازي هذا الأمر بقوله: ﴿ **صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا** ﴾، والفقوع: أشد ما يكون من الصفرة وأنصعه، يقال في التوكيد: أصفر فاقع، وأسود حالك، وأبيض يَقَق، وأحمر قانٍ، وأخضر ناضر، ثم تساءل الرازي بسؤالين اثنين:

الأول: فاقع، ههنا وقع خبراً عن اللون، فكيف يقع تأكيداً لصفراء؟ والجواب أنه لم يقع خبراً عن اللون إنما وقع تأكيداً لصفراء، إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل، واللون سببها وملتبس بها، فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة، وصفراء فاقع لونها.

الثاني: فهلا قيل: صفراء فاقعة، وأي فائدة من ذكر اللون؟ والجواب: أن الفائدة فيه التوكيد، لأن اللون اسم للهيئة، وهي الصفرة، فكأنه قيل: شديدةُ الصفرة صُفْرَتُها، فهو من قولك جَد جدُّه، وجُنون مَجْنُون. وعن وهب: إذا نظرت إليها خيِّل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها. أما قوله تعالى: ﴿ **تَسُرُّ النَّاظِرِينَ** ﴾ فالمعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من ينظر إليها.

قال الحسن: الصفراء ههنا بمعنى السوداء، لأن العرب تسمي الأسود أصفر، نظير قوله تعالى في صفة الدخان: ﴿ **كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ** ﴾ [المرسلات: ٣٣]، أي سُود، واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود البتة، فلم يكن حقيقة فيه(١)، وأيضاً السواد لاينعت بالفقوع، إنما يقال: أصفر فاقع، وأسود حالك(٢).

هذا، ومن خلال ما سبق عرضه هنا، نستطيع أن نخلص إلى القول بأن الرازي قد استفاد كثيراً في تفسيره من الاستدلال بما ورد في تراث العرب اللغوي والمجازي في

(١) المعروف أن القبائل العربية المختصة بتربية الإبل، وتقوم ثروتها عليها في الجزيرة العربية، وخصوصاً في وسط الجزيرة وشمالها تقول في الإبل السوداء أو التي يغلب عليها السواد بأنها: (صفراء)، إذ يقولون: ناقة صفراء، وإبل صفراء، ورعية صفراء. وقد يكون هذا من قبيل تحاشي ذكر السواد دفعاً للتشاؤم.

(٢) التفسير الكبير، ج٣، ص١٢٠.

كثير من معاني الألفاظ واشتقاقاتها اللغوية، وفي كثير من الاستعمالات المجازية.

وإذا كان الرازي يلجأ إلى النص الجاهلي، وكأنه القول الفصل إذا ما تعددت الأقوال، فإن ذلك إنما يعود لاعتزازه بذلك التراث اللغوي، واقتناعه القوي بأن الاستشهاد بذلك النص إنما هو الفيصل في أمره. فهو الذي دائماً يحرص على الإشادة بفصاحة اللسان العربي، والاستشهاد بما قيل عن جزالة هذا اللسان، ويقول في معرض بحثه عن أسباب تسمية العرب عرباً بأنه: " قيل: سموا بالعرب لأن ألسِنَتَهُمْ مُعْرِبَةٌ عما في ضمائرهم، ولا شك أن اللسان العربي مختص بأنواع من الفصاحة والجزالة لا توجد في سائر الألسنة"(١).

ولا يخفي الرازي ميله إلى دعم هذا الاتجاه فيما يختص بسبب تسمية العرب، بما قاله بعض الحكماء، من أن حكمة العرب إنما هي في ألسنتهم، حين يقول: "ورأيت في بعض الكتب عن بعض الحكماء أنه قال: حكمة الروم في أدمغتهم، وذلك لأنهم يقدرون على التركيبات العجيبة، وحكمة الهند في أوهامهم، وحكمة يونان في أفئدتهم، وذلك لكثرة ما لهم من المباحث العقلية، وحكمة العرب في ألسنتهم، وذلك لحلاوة ألفاظهم وعذوبة عباراتهم"(٢).

على أنه يمكننا القول أيضاً بأن الرازي قد استفاد كثيراً من خلال عمله التفسيري من اللغويين والنحويين، كالفراء، والزجاج، والأخفش، والمبرد، وسيبويه، والكسائي، وهو يسند إليهم ما ينقله عنهم من اشتقاقات لغوية أو أحكام نحوية، كما استفاد من مذهب أبي عبيدة في كون المجاز مذهباً عربياً تعبيرياً.

---

(١) التفسير الكبير، ج١٦، ص١٦٥.

(٢) نفسه.

الفصل الثالث

المنقول من غير التراث العربي والإسلامي

خصصنا الباب الثاني من بحثنا لما يتعلق بالاتجاه النقلي في تفسير الرازي، فعرضنا في الفصلين الأول والثاني منه ما يتعلق بنقل الرازي من الحديث النبوي، وكلام الصحابة، والتابعين، ثم ما يتعلق بنقله من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم. وسنتناول في هذا الفصل أمر نقل الرازي من غير التراث العربي والإسلامي، لنعرف إلى أي مدى استعان بنقله من تلك الثقافات الأجنبية على شرح بعض متعلقات الآية القرآنية.

على أن أمر تناول الفكر عند أي من علماء المسلمين ومفكريهم بعامة يقود بمجمله إلى الشعور بالحاجة إلى تصور عام من حال الثقافة الإسلامية بمختلف علومها، ومدى تأثرها بالثقافات الأجنبية الأخرى، وعلى الأخص في العصر العباسي الذي عاصر الرازي إحدى مراحله ـ والذي تبلورت فيه معالم تلك الثقافة، وبرزت فيه خصائص التأثر والتأثير بما حولها، حيث "لا توجد حواجز ولا سدود بين الثقافة العربية والثقافة الأجنبية، وما قد يظن من ذلك إنما هو أقواس وهمية"(١).

ذلك أن الفتح الإسلامي، بامتداده إلى البلدان المجاورة ذات الثقافات العريقة، قد مكّن المسلمين من الاتصال بحضارات أخرى، وفتح لهم آفاق المعرفة الواسعة، حين ساعدت عدة عوامل هامة على خلق الظروف الملائمة، التي أدت إلى تزايد الاهتمام بالنشاط العلمي، كتشجيع بعض الخلفاء ـ خصوصاً العباسيين منهم ـ وبعض وزرائهم للنشاط العلمي وللعلماء، بإعلاء منزلة العالم، وتشجيعه مادياً ومعنوياً وتقريبه منهم، وكذلك تشجيع حركة الترجمة التي هيّأت للمسلمين الاطلاع على التراث الهندي والفارسي واليوناني، فكان من ذلك ما فعله هاورن الرشيد عندما

---

(١) انظر: الدكتور شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني ص١٢٩.

وكَّل إلى يوحنا بن ماسويه ترجمة بعض الكتب الطبية، وعيَّن له كُتَّاباً حُذّاقاً يكتبون، ومنه أيضاً ما قام به المأمون حينما أوكل إلى يوحنا بن ماسويه نفسه رئاسة بيت الحكمة الذي أنشأه لفرط عنايته بالترجمة، هذا البيت الذي كان يضم بالإضافة إلى المكتبة مجمعاً علمياً ولجنة للترجمة(١). يقول الأستاذ أحمد أمين: "... وفي الفلسفة رأينا المأمون يرسل بعثة إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية وترجمتها، وفي رواية أخرى أنه أرسل إلى صقلية وإلى قبرص"(٢). وكان خالد بن يزيد بن معاوية قد استدعى بعض العلماء من الإسكندرية، وكلَّفهم ترجمة كتب الكيمياء إلى اللغة العربية، وذكر من هؤلاء ايصطفانوس، وماريانوس(٣). ويقرر الدكتور عفت الشرقاوي في كتابه "في فلسفة الحضارة الإسلامية" حقيقة في غاية الأهمية تتعلق بالشعوب غير العربية التي فتحها العرب، والتي أسهمت في إبداع الحضارة الإسلامية حين يقول: "إن أي عنصر من العناصر القومية التي اشتركت في صنع هذه الحضارة إنما بلغ أوجّ عطائه الثقافي في ظل الحضارة الإسلامية، يستوي في ذلك الفرس، والترك، والمغول، والبربر، وغيرهم من الشعوب"(٤).

وكما كان لإسهام الشعوب غير العربية أثره في الحضارة الإسلامية فإن الحضارة الإسلامية ذاتها أثرت في تلك الشعوب، بحيث أصبحت متأثرة ومؤثرة في آن واحد؛ فقد أعطت الحضارة الإسلامية هذه الشعوب الفرصة "لتؤدي دوراً ثقافياً خاصاً في تاريخ الإنسانية، بل نكاد نقول: إنها حولت بعضها من وحشية القتل وسفك الدماء والعدوان المستمر إلى أُنس المدنية، وسلام الحضارة، ونعمة الإسلام، كما فعلت بالمغول في الهند"(٥).

---

(١) انظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٥١.

(٢) ضحى الإسلام، ج٢، ص ٧١.

(٣) وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٢٤؛ وانظر: الاتجهات الفكرية في التفسير، ص١٤٥.

(٤) في فلسفة الحضارة الإسلامية، ص١٠٠.

(٥) نفسه، ص١٠١.

وقد عُدَّ من بين تلك العوامل التي أدت إلى إفادة الشعوب الإسلامية من بين الثقافات الأجنبية اطمئنان تلك الشعوب في البلدان المفتوحة إلى ما جاء به الإسلام والمسلمون من دعوة رأوا فيها سبيل نجاتهم، بما تقوم عليه من أسس، فانعكس هذا على سلامة نظرتهم للإسلام، تلك النظرة التي شجعت بعضهم على تعلم اللغة العربية بوصفها لغة الفاتحين، مما مكنهم بالتالي من ترجمة ثقافاتهم إليها.

ومن الطبيعي أن نقول باحتمال تعدد الغايات وراء هذا العطاء من قِبَل سكان تلك الأقطار التي امتد إليها الإسلام، سواء ما كان منها لغرض تحقيق مصالح خاصة قد تتم عن طريق الإسهام في النشاطات العلمية لما يناله العلماء من حظوة ومقام رفيع لدى الخلفاء والمهتمين بالعلوم بخاصة، وعند من سواهم بعامة، أو ما كان منها لغرض الإشادة بالأمجاد القديمة لتلك الأمم، قبل أن يذوب كيانها في كنف الدولة الإسلامية العظيمة، وعلى الرغم من ذلك، يمكن القول: إن ذلك التفاعل بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى قد زوَّد علماء المسلمين بروافد علمية لا يستهان بها.

ومما يجدر ذكره أن ثقافة الفرس كانت من أسرع الثقافات انتقالاً إلى الثقافة الإسلامية لعدة عوامل؛ من أهمها: القرب من مركز الخلافة، وانصهار عدد كبير من الفرس في كيان الخلافة الإسلامية حتى تحقق لبعضهم شأن كبير في أرقى المستويات في الدولة، مما ساعد على إيجاد الجو الملائم للتكامل والتمازج العلمي الوثيق بين الثقافتين الإسلامية والفارسية. وهذا بالرغم من موقف الحذر الذي لزمه بعض المسلمين الأوائل من تلك الثقافة، والذي عبَّر عنه ابن خلدون إذ يقول: "ولما فتحت أرض فارس، ووجدوا فيها كتباً كثيرةً كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها، وتنقيلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء؛ فإن يكن ما فيها هدى، فقد هدانا الله بأهدى منه؛ وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله، فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا"(١).

(١) مقدمة ابن خلدون ن ص ٤٨٠.

غير أن المسلمين قد أفادوا من الثقافة الفارسية مهما يكن من أمر شكهم في قيمتها الدينية، وقد عُدَّ ممن نقلوا عن الفارسية بعض كتب ثقافتها: عبدالله بن المقفع، المتوفى سنة ١٤٣هـ، والذي ترجم عن الفارسية كتباً تاريخية مختلفة، وأخرى أدبية وسياسية، كما ترجم «كليلة ودمنة» وأجزاء من منطق أرسطاليس، واتسعت الترجمة بعده، وأسست لها دار الحكمة يعمل فيها السريان وغيرهم ينقلون التراث اليوناني والفارسي والهندي(١).

كما كان من أولئك المترجمين من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية آل نوبخت: الحسن بن سهل، وأبو سهل الفضل، إذ نُقل بواسطة أولئك إلى اللغة العربية كتب الفلاسفة في أنواع العلوم من لغتها الفارسية(٢).

وحين تحدث دي بور عن علوم العرب ذكر أنها نشأت أو تكامل نموها في نَواحٍ من الإمبراطورية الإسلامية، حيث اختلط العرب بغيرهم فيها، فمست الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال، كعلوم الشعر واللغة والفقه والكلام(٣).

وحول الأثر الأجنبي في علوم العرب في الشعر واللغة والفقه والكلام ذكر المؤرخون أنه من السهل أن نتعرف تأثير الأجانب، ولا سيما الفرس، في نشوء هذه العلوم، وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظ لم يزل شأنه في ازدياد(٤).

ولا ينكر أحد أثر العلماء المسلمين من بلاد فارس في حفظ العلوم الإسلامية ذاتها وتدوينها، فإن ابن خلدون، في الوقت الذي يستغرب فيه أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، نراه يقول بأن هذا الأمر حقيقة واقعة، فهو يؤكد أن "من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من

(١) البلاغة تطور وتاريخ، ص ١٩، ٢٠.

(٢) انظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٢٧وما بعدها.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج دى بور، ص ٣٦.

(٤) نفسه، ص ٣٦.

العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته، فهو عجمي في الفقه ومرباه ومشيخته"(١).

ويعلل ابن خلدون هذا بعدة أسباب، فكان من ذلك أن الصنائع من منتحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها؛ فصارت العلوم لذلك حضرية، وبَعُدَ عنها العرب وعن سوقها، والحضر لذلك العهد هم العجم(٢).

وعندما تحدث ابن خلدون عن الحضارة الراسخة في العجم منذ دولة الفرس، وأثر ذلك على الثقافة العربية، ذكر أن صاحب صناعة النحو سيبوبه، والفارسي من بعده، والزجاج من بعدهما كلهم عجم في أنسابهم، وإنما رُبّوا في اللسان العربي(٣). وهكذا لم يقم بحفظ العلم وتدوينه غالباً إلاّ الأعاجم في رأي ابن خلدون، مصداقاً لقوله ﷺ: "لو تعلق العلم بأكناف السماء لناله قوم من أهل فارس"(٤). وهذه الإشارة من ابن خلدون تدل على تمازج الثقافتين العربية والفارسية في صور مختلفة، فضلاً عن تبادل التأثير والتأثر.

وكما هو الحال فيما يتعلق بنقل الثقافة الفارسية إلى اللغة العربية عن طريق الترجمة، فإننا نجد أن الثقافة الهندية أيضاً قد شكلت رافداً آخر أَمَدَّ الثقافة الإسلامية بعدد من العلوم، وإنْ كان هذا لا يقاس بما أعطته الثقافة الفارسية من روافد، غير أن عَدَداً من الكتب الهندية قد نقل من اللسان الهندي إلى اللغة العربية في علمي الطب والنجوم، ولم يتوقف العطاء عند هذا الحد، فإن عدداً ممن أتوا من الهند قد برعوا في اللغة والأدب، كأبي عطاء السندي، الذي يعد من شعراء بني أمية، وابن الأعرابي، الذي يعد عَلَماً من أعلام اللغة والأدب(٥).

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٤٣؛ وانظر: كتاب التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، ج١، هامش صفحة ١٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٤٤.

(٣) نفسه، ص ٥٤٤.

(٤) نفسه، ص ٥٤٤.

(٥) انظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٣٦.

وإذا كان هناك من يقلل من أهمية أثر التراث الهندي في الثقافة الإسلامية، فإن هناك من يقول بوجود شَبَه بين علم النحو العربي والنحو الهندي، مما يدعو إلى القول باستفادة النحو العربي من النحو الهندي بصورة ما، بل إن الأمر تعدى ذلك إلى القول بأن الخليل بن أحمد قد تأثر في العروض بما لدى الهنود من ذلك، هذا في الوقت الذي يقول فيه آخرون أيضاً: إنه "إذا كان ثَمةَ تأثير، فإنه يكون قد جاء من اليونان"(١).

ولقد تطرق أحد المهتمين بالتأريخ للفلسفة في الإسلام إلى أثر بعض العلوم الهندية في العقل الإسلامي، فقال: "ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم عن طريق التجارة، التي كان الفرس في الأغلب وسطاء فيها بين الهند والعرب، وانتشرت أيضاً بسبب الفتوحات الإسلامية، وتُرجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور والرشيد، وتُرجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة. وكم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا (المسماه كليلة ودمنة) وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور، غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي وبالسحر أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام"(٢).

غير أنه إذا كان المسلمون قد عرفوا آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة، فإن هناك من يقول بأن أثر هذه الآراء في التطور العلمي كان دون أثر الرياضيات والتنجيم(٣).

ولعل الثقافة اليونانية التي تلقاها المسلمون عن طريق السريان المسيحين، ولا سيما النسطوريين ـ الذين كانت عاصمتهم الفكرية مدينة جند نيسابور ـ حين قام

---

(١) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٤٠.

(٢) ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٣، ١٢.

(٣) نفسه، ص ١٣.

هؤلاء السريان بالترجمة من اليونانية والسريانية إلى العربية خلال القرنين الأولين من الإسلام[١] من أكثر الثقافات الأخرى تأثيراً في الثقافة الإسلامية، وعلى الأخص ما كان يتعلق منها بعلوم الفلسفة، تلك العلوم التي ولع بها بعض مفكري المسلمين، ودخلوا من خلالها غمار الجدل، وتعلقوا بها تعلقاً عدَّه قوم من بعدهم إفراطاً في مدى تقبلهم لهذه العلوم، وخلطاً لفنونها وتهافتاً عليها، وبخاصة ما يتعلق بالمنطق. وكان ممن أُخِذَ عليهم هذا الإفراط والخلط بين العلوم الفخر الرازي نفسه، والذي وصف ابن خلدون موقفه من تلك العلوم، بقوله: "ولما رجع المتأخرون في علوم القوم، ودوَّنوا فيها، ورَدَّ عليهم الغزالي ما ردَّ منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائلَه بمسائِلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيَّروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعة والإلهيات، وخلطوهما فناً واحداً قدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أَتْبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار مختلطاً بمسائل الحكمة، وكُتُبه محشوةً بها، كأنَّ الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد"[٢].

ثم حمل ابن خلدون على تعلق بعض علماء المسلمين بالمذاهب الفلسفية، فأورد عدداً من الآراء والمناقشات التي اعتقد فيها إبطال تلك المذاهب، فكان من قوله: "وإمام هذه المذاهب الذي حَصَّل مسائلها، ودَوَّنَ علمها، وسطَّر حجمها فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدوني". وأضاف ابن خلدون مشيراً إلى من أخذ تلك المذاهب من المسلمين، واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أنَّ أعمال أولئك المتقدمين لَمَّا ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة، "وأخذ من

---

(١) الدكتور الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، نقلاً عن أثر الإسلام الثقافي على المسيحية، ص ٧١، ل، كويلريونج، ص ٢٤٧.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٩٥.

مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها"(١).

وكان الغزالي قد سبق ابن خلدون في التنبيه إلى خطر التلقي للثقافة اليونانية الذي لا يعتمد على تمييز الغث من السمين، وأَخَذَ على أولئك الذين تلقفوا علوم الفلاسفة الأوائل، ممن وصفهم بالاعتقاد الخاطئ في أنفسهم بتميُّزهم عن الغير، والاستهانة بتعبدات الشرع وحدوده. ولقد أخذ الغزالي على هؤلاء ذلك التلقف الذي اعتمد على التقليد المطلق، والانخداع بالخيالات المزخرفة حين قال: "رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميُّز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده... ولا مستند لكفرهم غير مستند سماعي إلفي، كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نَشْؤُهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم، وغير بحث نظري صادر عن التعثر بأذيال الشُّبَه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب، كما اتفق لطوائف من النظَّار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء"(٢).

وبعد أن أدرك الغزالي خطر غزو الفكر اليوناني للبيئة الإسلامية لم يتوانَ عن القول بتكفير بعض أولئك المقلدين، ممن غَرَّر بهم إعجابهم بفلاسفة اليونان، فقادهم ذلك الغرور إلى الضلال والكفر، ومصدر كفرهم - في رأى الغزالي - سماعهم أسماء هائلة، كسقراط، وبقراط، وأفلاطون، وأرسطو طاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم، وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، واستبدادهم - لفرط الذكاء والفطنة - باستخراج تلك الأمور الخفية، وحكايتهم عنهم أنهم - مع رزانة

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥١٥.

(٢) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص ٧٣.

عقولهم وغزارة فضلهم ـ منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة[١].

على أن مما يجب التنويه به هنا أنه مهما كان من أمر تعلق الرازي بالفلسفة والفلاسفة، فإنه مما لا شك فيه أن موقف الغزالي منهما كان له أثره الذي لا ينكر في نفس الرازي، كما سيتبين لنا من خلال نظرته للعقليات في الباب الثالث من هذا البحث.

أما فيما يتعلق بأخذ المسلمين عن العلوم اليونانية عموماً، فإن هناك من يقرر أنه إذا كان المسلمون قد ترجموا عن اليونانية في علوم الطب، والهندسة، والمنطق، والفلسفة، فإنهم لم يهتموا بالترجمة في الأدب[٢]، وهذا في اعتقادنا كان سبباً في انفصام ثقافي عانت منه الحضارة الإسلامية في عصور تأخرها، فضلاً عن التأثير الضار لهذه التيارات الفلسفية في طبيعة الفكر الديني.

وبعد هذه الإيماءة إلى بعض أسباب الصلات القوية بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، التي تركت آثاراً فكرية بعيدة المدى في الثقافة الإسلامية، فإننا نرى أن لا يغيب عن البال أيضاً ما يلفت بعض المفكرين المعاصرين من المسلمين النظر إليه، وهو سعة الدين الإسلامي، وقدرته على استيعاب بعض الثقافات الأجنبية دون أن تؤثر تلك الثقافات تأثيراً سلبياً مباشراً ينأى بالمفكرين المسلمين عن عقيدتهم الإسلامية، ذلك "أن كبار الفلاسفة المسلمين قد خاضوا غمار الأفكار الأجنبية بين يونانية وهندية وفارسية، وعرضوا لكل مشكلة من مشاكل العقل والإيمان، وتكلموا عن وجود الله ووجود العالم ووجود النفس، وخرجوا من سبحاتهم الطويلة في هذه المعالم والمجاهل فلاسفة مسلمين، دون أن يعنتوا أذهانهم في التخريج والتأويل"[٣]، ولكن هذا كلام فيه نظر، إذ يرى آخرون أن

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٤.

(٢) في فلسفة الحضارة الإسلامية، ص ١١١.

(٣) التفكير فريضة إسلامية، للعقاد، ص ٤٧.

هذه التيارات الفسلفية الغريبة عن روح الدين الإسلامي كانت ذات تأثير سلبي في هذه الثقافة، ولقد حُقَّ للغزالي أن ينهض لها بحق، وينبه المسلمين إلى خطرها الداهم.

ونورد هنا بعضاً مما نقله الرازي في « تفسيره » عن تلك الثقافات، وسنقتصر على إيراد بعض نماذج من النصوص التي نقلها من الروايات، أو من ملامح التأثر الفكري ببعض تلك الثقافات الأجنبية، وكل ذلك ذو طابع نقلي يعد به الرازي من أصحاب المنهج النقلي، رغم كثرة ما ينقله عن الآخرين من أصحاب المذاهب العقلية.

(أ)- من منقولاته من الثقافة الفارسية:

١- عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ** ﴾ [البقرة: ٢٦]، نراه يعرب عن أهمية ضرب الأمثال لتيسير إدراك العقل للأمور، وحصول العبرة، فهو الذي يقول: إن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول كما رأينا سابقاً، ويدلل على ذلك بما لدى العرب والعجم، بل بما يصفه بأنه "إطباق" العرب والعجم عليه. وبعد أن يورد الرازي بعضاً مما لدى العرب من التمثيل بأحقر الأشياء، ينتقل إلى ما لدى العجم من ذلك، ليدللَ على إطباق العجم على التمثيل بأحقر الأشياء، مما هو وارد في كتبهم، فهو يقول: "... وفي بعضها قالت البعوضة وقد وضعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها: يا هذه استمسكي، فأني أريد أن أطير، فقالت النخلة: والله ما شعرت بوقوعك، فكيف أشعر بطيرانك"(١).

٢- وفي مبحث "الأسماء الدالة على كيفية الوجود" وما يتعلق بواجب الوجود ذاته، نرى الرازي يستعين باللفظ المرادف لواجب الوجود من اللغة الفارسية، حين يقول: "فليس كل ما كان قديماً أزلياً كان واجب الوجود لذاته؛ لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللاً بعلة أزلية أبدية، فحينئذ يجب كونه أزلياً أبدياً

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ١٣٣.

بسبب كون علته كذلك، فهذا الشيء يكون أزلياً أبدياً، مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته، وقولهم بالفارسية: (خداي) معناه: أنه واجب الوجود لذاته؛ لأن قولنا: (خداي)، كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية، إحداهما: (خود)، ومعناه: ذات الشيء ونفسه وحقيقته، والثانية قولنا: (أي): ومعناه: جاء فقولنا: (خداي) معناه أنه بنفسه جاء، وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم: (خداي) أنه لذاته كان موجوداً"(١).

٣- وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا** ﴾ [الإسراء: ١٣]، تحدث الرازي عما لدى العرب والفرس من مفهوم متعلق بذلك، فقال: "في تفسير لفظ "الطائر" قولان:

أحدهما: أن العرب إذا أرادوا الإقدام على عمل من الأعمال، وأرادوا أن يعرفوا أن ذلك العمل يسوقهم إلى خير أو إلى شر اعتبروا أحوال الطير، وهو أنه يطير بنفسه، أو يحتاج إلى إزعاجه، وإذا طار، فهل يطير متيامناً أو متياسراً، أو صاعداً إلى الجو إلى غير ذلك من الأحوال التي كانوا يعتبرونها، ويستدلون بكل واحد منها على أحوال الخير والشر والسعادة والنحوسة، فلما كَثُر ذلك منهم سُمي الخير والشر بالطائر تسميةً للشيء باسم لازمه. ونظيره قوله تعالى: ﴿ **قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ** ﴾ إلى قوله: ﴿ **قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ** ﴾ [يس: ١٨- ١٩] فقوله: ﴿ **وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ** ﴾ أي كل إنسان ألزمناه عمله في عنقه. وتدل على صحة هذا الوجه قراءة الحسن ومجاهد ﴿ **أَلْزَمْنَاهُ طَيْرهُ في عُنُقِه** ﴾(٢).

وثانيهما: القول بأن: الطائر عند العرب (الحظ)، وهو الذي تسميه الفرس "البخت". وقال الرازي: وعلى هذا يجوز أن يكون معنى الطائر ما طار له من خير وشر. ثم قال: واعلم أن هذا من أول الدلائل على أن كل ما قدره الله تعالى للإنسان، وحكم عليه به في سابق علمه، فهو واجب الوقوع ممتنع العدم(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج١، ص ١٢٩.

(٢) نفسه، ج٢٠، ص ١٦٧.

(٣) نفسه، ج٢، ص ١٦٨.

(ب) منقولاته من الثقافة اليونانية:

استفاد الرازي، كغيره من بعض مفكري الإسلام، كثيراً مما أتت به الفلسفة اليونانية في العصور السابقة لمجيئه، ولن يجد الباحث في «التفسير الكبير» للرازي كبير عناء في سبيل إبراز ملامح ذلك التأثر بالثقافة اليونانية، وهو تأثر يبرز لنا من وجهين:

الوجه الأول: يتمثل في إيراد الرازي للنصوص أو المعلومات التي يوردها للاستشهاد بها عندما يحاول أن يوقف القارئ على تصور عام، وفي نطاق أوسع لمادة بحثه، وقد يصرح بجهة استيفائه لتلك المعلومات أو ذلك النص.

الوجة الثاني: ويبرز في صور التأثر الفكري بتلك الثقافة، وما يترتب على ذلك من أسلوب المعالجة الفلسفي.

وسنورد فيما يلي أمثلة من «التفسير الكبير» للرازي لكل من مظهري التأثر.

الوجه الأول:

من النصوص والمعلومات التي يوردها الرازي ويصرح باستفادته إياها مما لدى اليونانين:

١- عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ **وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا** ﴾ [الإسراء: ٢٣]، تحدث الرازي بإسهاب عن متعلقات هذه الآية، فكان من قوله: "إن الاشتغال بشكر المنعم واجب"(١)، وأشار إلى أن المنعم الحقيقي هو الخالق سبحانه وتعالى، وقد يكون أحد من المخلوقين مُنْعِماً عليك، وشُكْرُهُ أيضاً واجب، واستشهد بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"، وأضاف الرازي: "وليس لأحد من الخلائق نعمة على الإنسان مثل ما للوالدين"(٢).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢٢ ص ١٦٢.

(٢) نفسه، ج٢٠، ص ١٨٦.

ثم يعقد الرازي مقارنة هنا بين هذا الأسلوب الإسلامي الإنساني الداعي إلى بر الوالدين والإحسان إليهما، والرفق بهما، وخصوصاً عند الكبر، وكيف أن برّ الوالدين، كما أراده الله، يعد من أصول الطاعات التي تفيد سعادة الآخرة وبين من خرجوا على المألوف من سنة الحياة كأبي العلاء المعري، الذي عندما قيل له ماذا نكتب على قبرك، قال اكتبوا عليه:

هَـــــذَا جَنَـاهُ أَبِـــي عَـلَـيَّ
وَمَـــا جَنَـيْـتُ عَـلَـى أَحَـدْ

والذي قال في التزوج والولد:

وَتَرَكْتُ أَولادِي وَهُمْ في نِقْمَـةِ
العَدَمِ الَّتِي سَبَقَتْ نَعِيمَ العَاجِلِ
وَلَـو أنهُمْ وُلِدُوا لَعانَـوْا شِـدَّةً
تَرْمِي بِهِمْ في مُوبِقَاتِ الآجِـلِ

ثم يقارن أيضاً بين تلك التعاليم الإسلامية ـ التي عللّ فيها تقديم ذكر لفظ (الوالدين) على لفظ (إحساناً) ـ بأن ذلك التقديم يدل على شدة الاهتمام، والدرجة العالية في تعظيم هذه الطاعة، وبين ما ذكر من أن رجلاً كان يضرب أباه ويقول: هو الذي أدخلني في عالم الكون والفساد، وعرضني للموت والفقر والعمى والزمانة(١).

على أن هذه الصورة الأخيرة تتعارض ـ بطبيعة الحال ـ مع ما دعا إليه القرآن والسنة النبوية الشريفة، وما أتت به الشرائع السماوية من وجوب البر والإحسان للوالدين.

ثم يعرض بعد ذلك ما يقابل الشعور الإسلامي تجاه بر الوالدين وعظمته ووجوبه بما لدى (الإسكندر) ليكشف لنا وجه المغايرة بين ما أتى به الإسلام من سلامة التوجيه إزاء بر الوالدين قولاً وعملاً، لدرجة منع إظهار الضجر، خاصة أن الوالدين قد يبلغان إلى حالة الضعف والعجز، فيصيران عند ابنهما في آخر العمر كما كان

(١) الزمانة: العاهة.

هو عندهما في أول العمر، وبين ما يقابل هذا من مفهوم يقوم على فلسفة أخرى عند الإسكندر تجاه الوالد حين سئل: "أستاذك أعظم مِنَّة عليك أم والدك؟ فقال: الأستاذ أعظم مِنَّه؛ لأنه تحمَّل أنواع الشدائد والمحن عند تعليمي حتى أرتعني في نور العلم؛ وأما الوالد فإنه طلب تحصيل لذة الوقاع لنفسه، وأخرجني إلى آفات عالم الكون والفساد"، ثم أعقب الرازي ذلك بقوله: "ومن الكلمات المشهورة المأثورة: خير الآباء من علَّمَكَ"(١).

وبعد هذا يجيب الرازي: "هب أنهما في أول الأمر طلبا لذة الوقاع، إلا أن الاهتمام بإيصال الخيرات، وفي دفع الآفات من أول دخوله في الوجود إلى وقت بلوغه الكبر أليس أنه أعظم من جميع ما يتخيل من جهات الخيرات والمبرات"(٢).

٢- ثم إننا نجد الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢٢]، حينما يتناول بالشرح ما يتعلق بالأنداد، بقوله تعالى: ﴿**فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾، وقبل أن يستعرض أسماء بيوت الأصنام المشهورة في بلاد العرب قبل الإسلام، نراه يمهد لذلك بذكر ما لدى اليونانيين من هياكل للعبادة، عدَّها الرازي سبب انتقال مثل هذه المعبودات إلى بلاد العرب، فقال: "اعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عمدوا إلى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية، والأجرام النيرة، واتخذوها معبوداً لهم على حدة، وقد كان هيكل العلة الأولى - وهي عندهم الأمر الإلهي - وهيكل العقل الصريح، وهيكل السياسة المطلقة، وهيكل النفس والصور مدورات كلها، وكان هيكل زحل مسدساً، وهيكل المشتري مثلثاً، وهيكل المريخ مستطيلاً، وهيكل الشمس مربعاً، وكان هيكل الزهرة مثلثاً في جوفه مربع، وهيكل عطارد مثلثاً في جوفه

(١) التفسير الكبير، ج٢٠، ص ١٨٦.

(٢) نفسه، ج٢٠، ص ١٨٦.

مستطيل، وهيكل القمر مثمناً"(١).

وبعد أن قدَّم الرازي لهذا الموضوع بما لدى اليونانيين، عاد لزعم أصحاب التاريخ عن كيفية دخول الأصنام إلى بلاد العرب، ومتى كان ذلك وهو قولهم: "إن عمرو ابن لحي لما ساد قومَه وترأس على طبقاتهم، ووَلِيَ أمر البيت الحرام اتفقت له سَفرة إلى البلقاء، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها، فقالوا: هذه أرباب نستنصر بها فَنُنْصَر، ونستسقي بها فَنُسْقى. فالتمس إليهم أن يكرموه بواحد منها، فأعطوه الصنم المعروف بهبل، فسار به إلى مكة، ودعا الناس إلى تعظيمه، وذلك في أول ملك سابور ذي الأكتاف"(٢).

ثم عدَّد الرازي بعد ذلك عدداً من بيوت الأصنام المشهورة في بلاد العرب مع بيان أماكن وجودها(٣).

١- وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ**﴾ [البقرة: ١٥٤]، ناقش متعلقات هذه الآية، وذكر شيئاً مما قيل في تفسيرها من أن المشركين لا يعلمون أن من قُتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حَيٌّ في الدين، وعلى هُدى من ربه ونور، ثم أورد بعض ما رُوي من الحكايات، كقوله: إن رجلاً قال لرجل: ما مات رجل خلف مثلك، كما استشهد بما حكي عن بقراط من أنه كان يقول لتلامذته: "موتوا بالإرادة تحيوا بالطبيعة، أي بالروح"(٤).

والوجه الثاني:

من صور التأثر الفكري بالثقافة اليونانية، وما ترتب على ذلك من أسلوب المعالجة الفلسفي نلمسه في نماذج عديدة.

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ١١٤.

(٢) نفسه، ج٢، ص ١١٤.

(٣) نفسه، ج٢، ص ١١٤.

(٤) نفسه، ج٤، ص ١٦٤.

من ذلك أنه لما كانت علوم الفلسفة من أهم العلوم التي أخذها المسلمون عن اليونايين، فإن بعض الباحثين يذهب إلى أن تأثير الفلسفة اليونانية الأرسطية واضح فيما يقدمه الرازي من أدلة على وحدانية الله؛ فهو أولاً يتفق مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء الذين يعتمدون في التدليل على وحدانية الله على ما يسمى بدليل التمانع(١) المستمد من القرآن، حيث يقول تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ﴿**مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ [المؤمنون: ٩١]، ﴿**قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً**﴾ [الإسراء: ٤٢]، ﴿**أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ [الرعد: ١٦](٢)، والرازي يتفق مع المتكلمين في البرهنة على وحدانية الله تعالى استناداً على هذه الآيات، وبما خلصوا إليه منها، والمتمثل في قولهم: إنه لو فرضنا وجود إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات، ثم يمكن أن نفترض أيضاً أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه، ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين، ولو وقع مراد أحدهما دون الآخر كان الذي وقع مراده هو الإله القادر، بينما الذي لم يقع مراده يكون عاجزاً، والعجز نقص، وهو على الله تعالى محال(٣). وبالرغم من ذلك الاتفاق مع المتكلمين من جانب الرازي، فقد لُحظ أن الرازي إنما يستعين بالتمييز بين فكرتي الممكن والواجب الأرسطوطاليتين(٤)، ومن أكثر ما تتضح فيه استعانته بفكرتي الممكن والواجب ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ [الأنبياء: ٢٢]، حين أحال إلى هذه

---

(١) انظر: كتاب «فخر الدين الرازي»، ص ٧٨.

(٢) انظر: تفسير الرازي لهذه الآية، ج١٩، ص ٣١.

(٣) انظر كتاب: «فخر الدين الرازي» للدكتور فتح الله خليف، حيث لخص أقوال المتكلمين في هذا الموضوع، بهذه الافتراضات ونتائجها، ص ٧٩.

(٤) نفسه، ص ٧٩.

الآية عند تفسيره للآية الأخرى من الآيات المتعلقة بـ"التوحيد" وهي قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٤٢] فقد قال في ذلك الموضع: "والمراد من قوله: ﴿إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ هو أنّا لو فرضنا وجود آلهة مع الله تعالى لغلب بعضهم بعضاً، وحاصله يرجع إلى دليل التمانع، وقد شرحناه في سورة الأنبياء في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فلا فائدة في الإعادة"(١).

وقد ناقش الرازي هنا ما يتعلق بـ"إلاّ" عند أهل النحو في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وبيَّنَ أنها هَنا بمعنى غير، أي: لوكان يتولاهما ويدبِّر أمورهما شيء غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا، ولا يجوز أن يكون بمعنى الاستثناء.

وبعد أن استعرض أقوال المتكلمين وافتراضاتهم التي تنتهي إلى القول بأن "القول بوجود إلهين يفضي إلى المحال، فوجب أن يكون القول بوجود إلهين محالاً"(٢)، نجد الرازي يورد أدلةً افتراضية كثيرة على وحدانية الله تعالى، يقول: إن من أقواها أن يقال: "لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما، فلا بد أن يشتركا في الوجود ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركباً مما به يشارك الآخر، ومما به امتاز عنه، وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيرُه، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، هذا خلف، فإذن واجب الوجود ليس إلا الواحد، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه، وكل مفتقر في وجوده إلى الغير فهو محدَث، فكل ما سوى الله تعالى محدث، ويمكن جعل هذه الدلالة تفسيراً لهذه الآية"(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢٠، ص ٢١٧.

(٢) نفسه، ج٢٢، ص ١١٥.

(٣) نفسه، ج٢٢، ص١٥٢؛ وانظر: فخر الدين الرازي، للدكتور فتح الله خليف، ص ٧٩، حيث أورد هذا النص وفيه اختلاف في بعض الألفاظ التي تخرج عن المعنى المطلوب، وقد يعزى ذلك لاختلاف الطبعة التي اعتمد عليها الدكتور فتح الله خليف، عن تلك التي اعتمدنا عليها من التفسير الكبير.

فبهذا الدليل السابق الذي أورده الرازي من بين دلائله الافتراضية، والذي يقوم على التمييز بين فكرتي الممكن والواجب، يحتج بعض الباحثين بأن هذه الأدلة التي يقدمها الرازي على وجود الله والتي يجتهد في أن يجد لها سنداً من القرآن تشهد ـ بالرغم من ذلك ـ بالأثر العميق الذي خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين على الرازي، "ولقد استغل الرازي ـ كما استغل الفارابي وابن سينا من قبله ـ تمييزاً أرسطياً بحتاً كالإمكان والوجوب أو الضرورة في البرهنة على وجود الله، وهذا التمييز يضمر تصوراً وثنياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور الديني للذات الإلهية، لأن إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب حُرٌّ في أفعاله، ولا يجب عليه شيء"(١).

والرازي بوصفه مسلماً ينطلق في تفسيراته للمعجزات والخوارق من إيمانه بالله وتمام قدرته، فإنه يفسر تلك الخوارق وفقاً للمعتقد الإسلامي، في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ**﴾ [آل عمران: ٤٥].

فقد عالج الرازي قضية خلق عيسى عليه السلام من غير نطفة الأب، فيشير إلى ما أورده من قول بإمكان ذلك (على أصول المسلمين)(٢)، من حيث إن تركيب الأجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم والنطق أمر ممكن، وقد ثبت أنه تعالى قادر على الممكنات بأسرها"(٣). ثم يورد ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ**﴾ [آل عمران: ٥٩]، فيقول: "فلما لم يبعد تخليق آدم من غير أب، فلأن لا يبعد تخليق عيسى من غير أب أولى، وهذه حجة ظاهرة"(٤).

(١) انظر: الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ٧٨، نقلاً عن محمد ثابت الفندي، الله والعالم، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ص ٢٠٠ – ٢١٩.

(٢) التفسير الكبير، ج٨، ص ٤٨.

(٣) نفسه، ج٨، ص ٤٨.

(٤) نفسه، ج٨، ص ٤٨.

ولكن الرازي في الوقت نفسه وبعد أن يتناول هذا الموضوع من زاويتين من وجهة النظر الإسلامية، وبالأسلوب المنطقي، يعود ليستشهد بما تقوم عليه "أصول الفلاسفة" ليثبت من هذا الوجه جواز أن حدوث الإنسان لا عن الأب أولى بالجواز والإمكان من حدوث الإنسان على سبيل التوالد، يقول الرازي:

وأما على أصول الفلاسفة فالأمر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه:

الأول:

أن الفلاسفة اتفقوا على أنه لا يمتنع حدوث الإنسان على سبيل التولد من غير توالد. قالوا: لأن بدن الإنسان إنما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبر بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن، وذلك المزاج إنما جعل لامتزاج العناصر الأربعة على قدر معين في مدة معينة، فحصول أجزاء العناصر على ذلك القدر الذي يناسب بدن الإنسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع، فامتزاجها يكون عند حدوث الكيفية المزاجية واجباً، وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجباً. فَثَبَتَ أن حدوث الإنسان على سبيل التولد معقول ممكن، وإذا كان الأمر كذلك فحدوث الإنسان لا عن الأب أولى بالجواز والإمكان.

الوجه الثاني:

وهو أنَّا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفأر على المدر، والحيات عن الشعر، والعقارب عن الباذروج، وإذا كان كذلك، فتولد الولد لا عن الأب أولى أن لا يكون ممتنعاً"(١).

ثم يورد الرازي الوجه الثالث من وجوه تجويز حدوث الولد عن الأب، بإيراد أمثلة من تلك الأمثلة التي قال: إنها تكثر في كتب الفلاسفة، لإثبات أن "التخيلات الذهنية كثيراً ما تكون أسباباً لحدوث الحوادث الكثيرة"(٢)، ومن ذلك قوله: "أليس اللوح الطويل إذا كان موضوعاً على الأرض قدر الإنسان على المشي

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص ٤٨.

(٢) نفسه، ج٨، ص ٤٨.

عليه، ولو جعل كالقنطرة على وَهْدَة لم يقدر على المشي عليه، بل كلما مشى عليه يسقط، وما ذاك إلا أنَّ تصور السقوط يوجب حصول السقوط"(١).

ويعقب الرازي على ذلك مشيراً إلى اعتداده بإثبات هذا الأمر من وجهة نظر الفلاسفة، كما أثبته من وجهة النظر الإسلامية، إذ يقول: "وقد ذكروا في كتب الفلسفة أمثلة كثيرة لهذا الباب، وجعلوها كالأصل في بيان جواز المعجزات والكرامات، فما المانع من أن يقال: إنه لما تخيلت صورته عليه السلام كفى ذلك في علوق الولد في رحمها، وإذا كان كل هذه الوجوه ممكناً محتملاً كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الأب قولاً غير ممتنع"(٢).

ويضيف الرازي بعد ذلك أننا لو طالبنا جميع الأولين والآخرين من أرباب الطبائع والطب والفلسفة على إقامة حجة إقناعية في امتناع حدوث الولد من غير الأب لم يجدوا إليه سبيلا إلا الرجوع إلى استقراء العرف والعادة(٣).

ثم يؤكد الرازي أهمية وجهة نظر الفلاسفة على قضية استقراء العرف والعادة ليبرز بالتالي أهمية (الحجة الإقناعية) الفلسفية عند هؤلاء، ودورها في إثبات المنحى الذي يسعى لإثباته هنا، فيقول: "وقد اتفق علماء الفلاسفة على أنَّ مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوي فضلاً عن العلم"(٤). وهذا كله مما يؤكد اهتمام الرازي بإثبات المنقول والمعقول كليهما في كل ما يعرض له من مناقشات.

وعندما فسَّر الرازي قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً**﴾ [الإسراء: ١٢]، تناول الرازي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿**فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ**﴾ فقال: إن آية الليل هي القمر، وإن في تفسير محو القمر قولين:

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص ٤٨.

(٢) نفسه، ج٨، ص ٤٨، ٤٩.

(٣) نفسه، ج٨، ص ٤٩.

(٤) نفسه، ج٨، ص ٤٩.

القول الأول: المراد منه ما يظهر في القمر من الزيادة والنقصان في النور، فيبدو في أول الأمر في صورة الهلال، ثم لا يزال يتزايد نوره حتى يصير بدراً كاملاً، ثم يأخذ في الانتقاص قليلاً قليلاً، وذلك هو المحو إلى أن يعود إلى المحاق.

وأما القول الثاني: فالمراد من مَحْوِ القمر: الكَلَف الذي يظهر في وجهه. يروى أن الشمس والقمر كانا سواءً في النور والضوء، فأرسل الله جبريل عليه السلام، فَأَمَرّ جناحه على وجه القمر، فطمس عنه الضوء. ومعنى المَحْو في اللغة: إذهاب الأثر. نقول: مَحَوْتُهُ أَمْحُوه وانْمَحَى وامتَحَى: إذا ذهب أَثَرُه[1].

وقد حمل الرازي المحو في هذه الآية على الوجه الأول فذلك عنده أولى؛ "لأن اللام في قوله ﴿**لِّتَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ**﴾، متعلق بما هو مذكور قبل، وهو محو آية الليل، وجعل آية النهار مبصرة، ومحو آية الليل إنما يؤثر في ابتغاء فضل الله، إذا حملنا المحو على زيادة نور القمر ونقصانه؛ لأن سبب حصول هذه الحالة يختلف بأحوال نور القمر، وأهل التجارب بيَّنوا أن اختلاف أحوال القمر في مقادير النور له أثر عظيم في أحوال هذا العالم ومصالحه، مثل أحوال البحار في المد والجزر، ومثل أحوال التجربات على ما يذكره الأطباء في كتبهم، وأيضا بسبب زيادة نور القمر ونقصانه يحصل الشهور، وبسبب معاودة الشهور يحصل السنون العربية المبنية على رؤية الأهِلَّة كما قال ﴿**وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ**﴾. وهكذا ثبت أن حَمْلَ المحوِ على ما ذكرناه أولى[2] ولو حملنا المحو على الكَلَف الحاصل في وجه القمر، فهو أيضاً برهان عظيم قاهر على صحة قول المسلمين في المبدأ والمَعَاد[3].

وهنا يستشهد الرازي على صحة قول المسلمين في المبدأ والمعاد بدلالة يستمدها من بعض ما تقوم عليه آراء الفلاسفة في البسيط وغيره، إذ يقول: "أما

(١) التفسير الكبير، ج٢٠، ص ١٦٥.

(٢) نفسه، ج٢٠، ص ١٦٥.

(٣) نفسه، ص ١٦٥.

دلالته على صحة قولهم - يعني المسلمين - في المبدأ، فلأن جرم القمر جرم بسيط عند الفلاسفة، فوجب أن يكون متشابه الصفات، فحصول الأحوال المختلفة الحاصلة بسبب المحو يدل على أنه ليس بسبب الطبيعة، بل لأجل أن الفاعل المختار خصص بعض أجزائه بالنور القوي، وبعض أجزائه بالنور الضعيف، وذلك يدل على أن مدبر العالم فاعل مختار لا موجب بالذات(١)؛ وهنا، ومع أن الرازي يأخذ من الفلاسفة ما يوافق مذهب المسلمين فيما يتعلق باعتبار جرم القمر جرماً بسيطاً متشابه الصفات، فإننا نجده يأخذ بموقف الحذر تجاه الإتيان مع مَنْ يذهب من الفلاسفة إلى القول بأن حصول الأحوال المختلفة الحاصلة بسبب المحو إنما هو بسبب الطبيعة، ثم يشير الرازي إلى ما أبداه الفلاسفة بما يعده أحسن تعليل عندهم لظهور ما يبدو في وجه القمر بما يشبه الكلف في وجه الإنسان، فيقول: "وأحسن ما ذكره الفلاسفة في الاعتذار عنه: أنه ارتكز في وجه القمر أجسام قليلة الضوء، مثل ارتكاز الكواكب في أجرام الأفلاك، فلما كانت تلك الأجرام أقل ضوءاً من جرم القمر، لا جرم شوهدت تلك الأجرام في وجه القمر كالكلف في وجه الإنسان"(٢).

ويعقب الرازي على قول الفلاسفة هذا بأنه "لا يفيد مقصود الخصم، ذلك لأن جرم القمر لما كان متشابه الأجزاء، فلم ارتكزت تلك الأجرام الظلمانية في بعض أجزاء القمر دون سائر الأجزاء؟ وبمثل هذا الطريق يتمسك في أحوال الكواكب، وذلك لأن الفلك جرم بسيط متشابه الأجزاء، فلِمَ لم يكن حصول جرم الكواكب في بعض جوانبه أولى من حصوله في سائر الجوانب؟ ذلك يدل على أن اختصاص ذلك الكوكب بذلك الموضع المعين من الفلك لأجل تخصيص الفاعل المختار"(٣).

(١) التفسير الكبير، ج٢٠، ص ١٦٥.

(٢) نفسه، ص ١٦٥.

(٣) نفسه، ج٢٠، ص ١٦٥.

ويلحظ من خلال الوجوه التي تعرض لها الرازي في تفسير مَحْوِ القمر أنه قد رجَّح القول الذي يوحي مؤداه بما يمكن أَنْ يُسْتَنْبَطَ من الآية من حيث حمل المحو على زيادة نور القمر ونقصانه، وما يترتب على ذلك من أثر في أحوال العالم ومصالحه.

ثم إن الرازي لا يرفض مبدأ فرض الاحتمالات الأخرى في تفسير (المحو) فإنَّ عرض الوجوه العديدة المحتملة لتفسير الآية ديدن الرازي في عمله التفسيري، إذ نجده هنا يعود ليناقش القول الثاني في تفسير (المحو) وهو افتراض حمله على الكلف الحاصل في وجه القمر، ولكنه يبرز اهتمامه بأمر أَساسي يدور عليه محور جدله هنا بغض النظر عن تعليل مظهر القمر، أَلا وهو المتعلق بالعقيدة، حين يأخذ عن الفلاسفة كون القمر جرماً بسيطاً، مؤيداً بهذا قول المسلمين في المبدأ والمعاد، في حين يرفض قول الفلاسفة أنفسهم من جهة أخرى، في الوقت نفسه، عندما قالوا بأنه ارتكز في وجه القمر أجسام قليلة الضوء مثل ارتكاز الكواكب في أجرام الأفلاك.

وإذا كان الرازي يستعين بمعلوماته عن بعض ما يذهب إليه الفلاسفة تجاه تعليل بعض ظواهر الكون، فإنه قد قصر أخذه هنا على ما يرسخ العقيدة الإسلامية ونبذ ما يتعارض معها.

وَيَجِدُّ الرازي في سبيل بيان ما يراه توافقاً بين ما يقول به الشرع وما يقول به الفلاسفة، مما يبدو أنه يعد سعياً منه للحصول على استجلاب الاقتناع لدى القارئ، وسد باب الاحتجاج في الأمر، فإنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ**﴾ [الرعد: ١١]، يذكر المشهور الذي عليه الجمهور حول المراد بـ(المُعَقِّبات) فيبين أن المراد منه الملائكة الحَفَظَة، وإنما صح وصفهم بالمعقِّبات: إمّا لأجل أن ملائكة الليل تعقب ملائكة النهار وبالعكس، وإما لأجل أنهم سَيُعَقِّبُونَ أعمال العباد ويتبعونها بالحفظ

والكَتْب، وكل من عمل عَمَلاً ثم عاد إليه فقد عَقَّبَ [١].

ثم يورد الرازي بعضاً من الأحاديث النبوية حول ذلك، وبعض الأقوال التي منها قول ابن جريج: "هو مثل قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق: ١٧] صاحب اليمين يكتب الحسنات، والذي عن يساره يكتب السيئات[٢] وقول مجاهد: "ما من عبد إلا وله ملك يحفظه من الجن والإنس والهوام في نومه ويقظته"[٣].

ثم يورد الرازي أربعة أسئلة حول هذه الآية، أحدها: أنّ الملائكة ذكور، فلِمَ ذكر في جمعها جمع الإناث وهو (المعقبات)؟

وثانيها: حول المراد من كون أولئك المعقبات من بين يديه ومن خلفه؟

وثالثها: حول المراد من قوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾؟

ورابعها: سؤاله: ما الفائدة في جعل هذه الملائكة موكلين علينا؟

والتساؤل الرابع هذا عند الرازي هو موضوع إشارتنا هنا،ذلك أن الرازي لم يكتف بما بيَّنه لشرح هذه الآية من أحاديث نبوية، أو أقوال للتابعين، فقد حشد عدة قرائن من المعلومات التي تشير إلى أنَّ جعل الملائكة (موكلين علينا) يُعدّ حقيقة يجب التسليم بها[٤].

ثم يلقي الرازي بعد هذا بقول الفلاسفة وأصحاب الأحكام ليجعل مما ذكره عن أهل تلك المذاهب الذين أشار إليهم مدخلاً يقتاد منه القارئ إلى التسليم بالأمر، بعد ردِّه على جميع الحجج.

والذي نعتقده أنه ليس بخاف على الرازي مدى البعد السحيق بين ما يقوم عليه اعتقاد الفلاسفة وغيرهم حول ما يقولون به من توكل الأرواح الفلكية بالإنسان،

(١) التفسير الكبير، ج١٩، ص ١٨.

(٢) نفسه، ج١٩، ص١٩.

(٣) نفسه، ج١٩، ص١٩.

(٤) نفسه، ج١٩، ص ٢٠.

وما يقوم عليه المفهوم الشرعي الإسلامي من توكل الملائكة بالإنسان، كما جاء في أحد الأحاديث النبوية التي أوردها الرازي حول ذلك، وهو قوله ﷺ: "يتعاقب عليكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار". ولكن الرازي، وهو ينقل لنا ما تقوم عليه معتقدات أولئك، إنما يمارس محاولة توفيقية بين الفلسفة والدين دفعاً لسبل التعارض، وقطعاً لدابر الحجة. تلك أمثلة من مواضع إفادة الرازي من التراث اليوناني سواء صرَّح بتلك الاستفادة أم لم يصرِّح بها، وهي إفادة تبدو - بالإضافة إلى النص - واضحة في فكره وفي أسلوب معالجاته للعديد من القضايا التي يناقشها، وخصوصاً ما يتعلق بتلك القضايا التي تناولها الفلاسفة اليونانيون من قبل.

على أننا ونحن نشير إلى أخذ الرازي عن غير التراث العربي والإسلامي يجب ألاَّ يغيب عن البال حقيقة هامة تتمثل في تلاقح الثقافات العالمية، فكما كانت الثقافة اليونانية منهلاً للعرب، كذلك أصبحت الثقافة اليونانية العربية منهلاً للأوربيين المتعطشين للعلم والمعرفة(١) في عصور تالية، كان من آثارها حركة النهضة التي عرفتها أوربا في مقتبل العصر الحديث.

(ج) منقولاته من الثقافة الهندية:

يبدو الرازي ضنيناً في إشاراته - من خلال «تفسيره الكبير» - إلى ما استفاده من الثقافة الهندية بشكل مباشر، إذا ما قيس بإشاراته لمصادره الأخرى، بل لعل أثر الثقافة الهندية يبدو أقل الآثار الأجنبية عنده، سواءً فيما يتعلق بالنصوص المنقولة ذات التأثير المباشر في فكره بخاصة، أو ما كان عن طريق مؤثرات الثقافة الهندية على الفكر الإسلامي بعامة، إذا ما قيس ذلك بآثار الثقافتين الفارسية واليونانية، أو بما أفاده مما روي عن أهل الكتاب من روايات، أو ما وقف عليه من بحوث اعتقادية تقوم عليها مذاهب فرقهم.

---

(١) انظر: شمس العرب تسطع على الغرب، لزيغريد هونكه، نقله عن الألمانية فاروق بيضون، وكمال دسوقي، ص٣٠٦.

ولكننا لا نتعجب لذلك الضن عن الرازي إذا ما أخذنا في حسباننا ما يقرره المؤرخون للعلوم تجاه قلة أثر الثقافة الهندية في الثقافة الإسلامية عموماً، إلا ما كان من أمر بعض العلوم التي انتقلت من الهند بعد أن تلون بعضها بما يتفق مع الذوق العربي الإسلامي، ككتاب «كلية ودمنة»(١).

وقد يعزى ضعف تأثير الثقافة الهندية في الثقافة الإسلامية إلى ضعف فرص الاحتكاك الفكري، ذلك أن التأثر العقلي الصادر عن الكتب يكون عادة أقل من التأثير الذي يجيء من الاحتكاك بالأفكار التي تملأ الأجواء المحيطة، الأمر الذي يكسبها حياة وقوة، خصوصاً عندما تكون الموضوعات في حركة مستمرة بالنقاش والاختلاف فيها"(٢).

ولعل مايؤيد هذا التعليل أيضاً قول صاعد الأندلسي، عندما علل قلة ما عرفه المسلمون من تراث الهند، بقوله: "ولبعد الهند من بلادنا واعتراض الممالك بيننا وبينهم قَلَّتْ عندنا تآليفهم، فلم يصل إلينا إلا طرف من علومهم، ولا وردت علينا إلا نُبَذٌ من مذاهبهم، ولا سمعنا إلاّ بالقليل من علمائهم"(٣).

على أننا بالرغم من ذلك لا نستطيع أن نقلل من شأن أثر الهند في الثقافة الإسلامية، خصوصاً فيما يتعلق بعلوم الطب والفلك والرياضيات، بغض النظر عن تحديد مدى هذا التأثر قوةً أو ضعفاً، كما لا نعدم وجود ذلك الأثر عند الرازي نفسه.

فالرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢٢]، يبحث فيما يتعلق بالأوثان من خلال عدة مسائل، فيقرر في المسألة الأولى منها أنه "ليس في العالم أحد يثبت له شريكاً يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة"(٤).

(١) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٢٩.

(٢) جولد تسهير، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص ١٨٤.

(٣) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٤١، نقلاً عن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص١٣، ط. مصر.

(٤) التفسير الكبير، ج٢، ص ١١٢.

ثم يبين الرازي ما يستنتجه مما ذكر عن الكثير من أهل الصين من حيث سبب عبادتهم لها، فيورد أحد الوجوه التي ذكرها العلماء في أغراض عبدة الأوثان من عبادتهم لها، وذلك في قوله: "أحدها: ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته أن كثيراً من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته، ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة أحسن ما يكون من الصور، وهكذا حال الملائكة أيضاً في صورهم الحسنة، وأنهم كلهم قد احتجبوا عنّا بالسماء، وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقةَ المنظر، حسنَة الرُّواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الإله والملائكة، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزُّلْفى إلى الله تعالى وملائكته"(١).

ثم يعقب الرازي على ما ذكره أبو معشر بقوله: "فإن صح ما ذكره أبو معشر، فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد الشَّبَه"(٢).

وينقل الرازي عن العقائد الهندية ما يبين به وجه المقارنة بين باطل تلك العقائد والواقع السليم للعقيدة الإسلامية، حيث يقول: "وقال قوم من الهند، ومن المانوية: إنه يجب على الإنسان أن يجتنب كل الطيبات، وأن يبالغ في تعذيب نفسه، وأن يحترز عن كل ما يميل الطبع إليه، حتى إن المانوية (يُخْصُونَ أنفسهم) ويحترزون عن التزوج، ويحترزون عن أكل الطعام الطيب، والهند يحرقون أنفسهم، ويرمون أنفسهم من شاهق الجبل، فهذان الفريقان مذمومان، والوسط المعتدل هو هذا الشرع الذي جاء به محمد ﷺ "(٣).

ثم إننا نجد الرازي يأخذ من رحلته إلى بلاد الهند، ووقوفه على عباداتهم الوثنية ما يستشهد به على استخلاص معنى متصل بعقيدة الإنسان في أي زمان ومكان، ألا وهو الاعتراف بوجود الإله.

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ١١٢.

(٢) نفسه، ج٢، ص ١١٢.

(٣) نفسه، ج٢٠، ص ١٠٢.

فمن بلاد الهند ينقل لنا الرازي مشاهداته عندما يأتي إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِن أَنتُمْ إِلاَّ مُفْتَرُونَ ﴾ [هود: ٥٠]، إذ يثير تساؤلاً هو أنه: كيف دعاهم إلى عبادة الله تعالى قبل أن يقيم الدلالة على ثبوت الله تعالى؟ ثم يجيب الرازي عن هذا التساؤل بأن دلائل وجود الله تعالى ظاهرة، وهي دلائل الآفاق والنفس، وقلَّما توجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الإله تعالى، ولذلك قال تعالى في صفة الكفار ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [الزمر: ٣٨]، ثم يضيف الرازي إلى هذه الدلائل ما وقف على حقيقته بمعرفته الشخصية من واقع حال بلاد الهند عند زيارته، حين قال: "دخلت الهند، فرأيت أولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الإله، وأكثر بلاد الترك أيضاً كذلك، وإنما الشأن في عبادة الأوثان، فإنها آفة عَمَّتْ أكثر أطراف الأرض. وهكذا الأمر في القديم، أعني زمن نوح وهود وصالح عليهم السلام، فهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يمنعونهم من عبادة الأصنام، فكان قول "اعبدوا الله" معناه: لا تعبدوا غير الله، والدليل عليه أنه قال عَقيبه: ﴿ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ وذلك يدل على أن المقصود من هذا الكلام منعهم عن الاشتغال بعبادة الأصنام"(١).

(د) ما نقله الرازي مما نسب إلى أهل الكتاب:

في الوقت الذي نحاول فيه إلقاء الضوء على مدى استفادة الرازي في تفسيره مما نقل عن أهل الكتاب، فإننا نرى أن الأمر يستدعي أن نومئ إلى ما يتعلق بتلك المرويات، التي وإن سميت (بالإسرائيليات) فإنما يراد بها ما تأثر به التفسير من الثقافتين اليهودية والنصرانية، وسنتناول من خلال هذه الإيماءة مواقف بعض أوائل المفسرين للقرآن الكريم من تلك الإسرائيليات، ومدى اعتمادهم عليها، وأنواع العلوم المستفادة منها، فالمؤرخون للتفسير يقررون أن دخول الإسرائيليات في التفسير

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص١٠

يرجع إلى عهد الصحابة رضي الله عنهم، وذلك "لاتفاق القرآن مع التوراة والإنجيل في ذكر بعض المسائل... مع فارق واحد هو الإيجاز في القرآن والإطناب في التوراة والإنجيل"(١).

غير أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يأخذوا من أهل الكتاب كل شيء، وإنما كان أخذهم منحصراً "في دائرة الجواز التي حددها لهم رسول الله ﷺ، وفي حدود ما فهموه من الإباحة في قوله عليه السلام: "بلِّغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"(٢).

فها هو ابن عباس رضي الله عنه يُعَدُّ من أوائل المفسرين الذين لجؤوا إلى سؤال بعض من أسلموا من أهل الكتاب، قال أحد الباحثين: "إن ابن عباس لم يقنع بالاجتهاد والاستعانة بالشعر على التفسير، وإنما تجاوز ذلك إلى مساءلة الذين أسلموا من أهل الكتاب"(٣)، وذلك فيما لا يتصل بأصول العقيدة.

كما لُحظ أنَّ القُصَّاص كانوا يلجؤون إلى الإسرائيليات أحياناً، متخذين من اسم ابن عباس ضماناً لحقيقة ما يروون، حتى لقد قيل: إن ابن عباس "فتح باب الاستشهاد بالشعر على فهم ألفاظ القرآن، وباسمه فُتِحَ بابُ الإسرائيليات على مصراعيه في تاريخ التفسير"(٤). وهذا بالرغم مما ذكر من أن ابن عباس قد "حذَّر من الرجوع لأهل الكتاب"(٥).

ولم يقف أمر الاستفادة من ثقافة أهل الكتاب عند عبدالله بن عباس فحسب، بل ورد أن عبدالله بن عمرو بن العاص قد أصاب يوم اليرموك زاملتين من كتب اليهود، وأنه كان يحدث منهما. ويعقب أحد المؤرخين للتفسير على هذا بأن

(١) التفسير والمفسرون، ج١، ص ١٦٩.

(٢) نفسه، ص ١٧١.

(٣) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص ٢١.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

(٥) نفسه، ص٢٣.

عبدالله بن عمرو بن العاص إنما "كان يحدث منهما في حدود ما فهمه من الإذن في قوله عليه السلام: "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"(١).

وكان مقاتل بن سليمان(٢) ممن وصفوا بأنهم توسعوا في الأخذ عن الإسرائيليات، حتى قيل إنه: كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم(٣).

ويخلُص بعض مؤرخي التفسير إلى القول بأن التفسير بالمأثور قد اتسع على مر الزمن بما أدخل عليه من آراء أهل الكتاب الذين دخلوا في الإسلام، والذين كانت لهم آراء أخذوها عن التوراة والإنجيل(٤)، وبما أدخل عليه من تلك المرويات عن طريق الكثير من مشركي العرب الذين لَقنُوا علومهم من علماء اليهود(٥).

ويعلل جولد تسهير سبب لجوء المفسرين المسلمين إلى الاستعانة بأهل الكتاب، فيغلو في الأمر شأن جماعة المستشرقين، ويمعن في التعبير عن حاجة المسلمين الماسة إلى الاستعانة بالإسرئيليات، ويظن أن ذلك يدخل في كثير من المسائل الأساسية في القرآن؛ إذ يقول: "كانت قصص الأنبياء التي جاءت في القرآن مذكورة فيه بإيجاز، وفي شيء من الغموض في بعض الأحيان، فأراد المسلمون أن يعرفوا عن ذلك شيئاً أكثر تفصيلاً وتقريباً، فأثار هذا شوقهم للمعرفة بدرجة أكثر

(١) التفسير والمفسرون، ج١، ص١٧٥، وهذا الحديث ورد عند البخاري، وأبي داود، والترمذي، وأحمد بن حنبل؛ انظر: معجم ألفاظ الحديث، ج١، ص٤٤٥.

(٢) أصله من خراسان، واختلف العلماء في أمره، فمنهم من وثَّقه في الرواية، ومنهم من نسبه إلى الكذب، وحكي عن الإمام الشافعي أنه قال: الناس كلهم عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير، وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الكلام. توفي مقاتل سنة ١٥٠هـ؛ انظر: ابن خلِّكان، ج٥، ص٢٢٥.

(٣) نفسه، ص ٢٥٧.

(٤) انظر: الدكتور حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج١، ص٥١٥.

(٥) انظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ٢٤٥.

من شغفهم لمعرفة الفقه ومسائل الدين، والأجوبة تتفق مع المسائل قلة وكثرة، فظهرت جماعة من العلماء المتطلعين إلى النظر، الذين أرادوا أن يملؤوا هذه الثغرات القائمة بما هو موجود عند اليهود والنصارى، وأكملوا من خيالهم ما وجدوه من نقص مما هو - في الغالب - من قبيل القصص المتناقضة، غير المقبوله في صورتها، ووضعوا ذلك كله تفسيراً للقرآن، وهم أناس من قبيل مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٠هـ)، المعروف أنه استقى علومه بالقرآن من اليهود والنصارى، وجعلها موافقه لما في كتبهم"(١).

ويبرز جولد تسهير أثر ابن عباس في هذا الاتجاه، فيقول: "ومن بين المراجع العلمية المفضلة عند ابن عباس نجد أيضاً كعب الأحبار اليهودي، وعبدالله بن سلام، وأهل الكتاب على العموم، ممن حذَّر الناسُ منهم، كما أن ابن عباس نفسه في أقواله حذَّر من الرجوع إليهم"(٢)؛ ولكن جولد تسهير يقول فيهم "لقد كان إسلام هؤلاء عند الناس فوق التهمة والكذب، ورُفعوا إلى درجة أهل العلم الموثوق بهم"(٣).

وإذا كان (جولد تسهير)، بناءً على ما أورده من شواهد على رجوع ابن عباس، إلى كعب الأحبار اليهودي، وعبدالله بن سلام، يقول: "وليس باطلاً ما ذكره (لوث Loth) عن اللون اليهودي لمدرسة ابن عباس"(٤)، وإذا كان يذكر أن المسائل التي استفادها ابن عباس من أهل الكتاب لم تقتصر على المسائل الإنجيلية والإسرائيلية فحسب، بل إن أمر الاستفادة قد تعدَّى لأكثر من ذلك، فإنما يحاول جاداً أن يثبت تأثر ابن عباس بأهل الكتاب من خلال تفسيره للقرآن، وبالتالي فهو يقول لإبراز قيمة أثر أهل الكتاب في مدارس التفسير: "ولم تكن التعاليم التي أمكن أن يستقيها ابن عباس، والتي اعتبرها من تلك الأمور التي يرجع فيها إلى

(١) المذاهب الإسلامية، لجولد تسهير، ص٥٥، ٥٦.

(٢) نفسه، ص٦٦.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص٦٦ وما بعدها.

أهل هذا الدين الآخر، مقصورة على المسائل الإنجيلية والإسرائيلية، فقد كان يسأل كعباً عن التفسير الصحيح لأم القرآن وللمَرْجان مثلاً" (١).

ولكن هذا الأمر الذي يحاول (جولد تسهير) أن يقرره تجاه اعتماد المفسرين المسلمين على أهل الكتاب، لم يغب على علماء المسلمين الباحثين الذين أدركوا في هذا المستشرق افتقاره إلى النزاهة عند نقده لبعض المسائل، وافتقاره إلى معالجة الأمور في جو علمي لا تشوبه الأهواء، ولا تعكر صفاءَه الأوهامُ والشكوك(٢).

ومن هنا، فقد نوقشت بعض مواقف (جولد تسهير) من خلال كتابه "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن"، ولما كان من تلك المواقف ما يتعلق بادعائه بأن اللون اليهودي قد صبغ مدارس التفسير القديمة، كمدرسة ابن عباس بصفة خاصة، بسبب اتصال هؤلاء المفسرين بعلماء اليهود ممن أسلموا(٣)، فقد جاء تعقيب الأستاذ علي حسن عبد القادر بما يكفي لرد ذلك الادعاء، حين قال: "حقاً إن المسلمين كانوا يسألون علماء اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، ولكن لم يكن سؤالهم عن شيء يمس العقيدة، أو يتصل بأصول الدين أو فروعه، فالإسلام عقيدة ثابتة احتل سويداء القلوب، ولم يتطرق إلى المسلمين شك فيه، حتى يسألوا عنه أهل الكتاب... وإنما كانوا يسألونهم عن بعض القصص والأخبار والروايات... على أنهم لم يكونوا يقبلون كل ما يسمعونه منهم على أنه قضية مسلَّمة، بل كانوا يحكِّمون فيه دينهم وعقلهم"(٤).

وكان ابن خلدون ممن تنبهوا، من قبل، إلى حقيقة الأثر الذي كان لبعض أهل الكتاب في تفسير القرآن، وتحديد نطاق ذلك الأثر عندما انتقد كتب التفسير، التي وصفها بأنها قد ملئت بالمنقولات عنهم.

---

(١) المذاهب الإسلامية، لجولد تسهير، ص ٦٧.

(٢) المذاهب الإسلامية، ص ١٧٤، تعقيب المترجم الأستاذ: علي حسن عبد القادر.

(٣) نفسه، ص ١٧٤.

(٤) نفسه، ص ١٨٠، تعقيب المترجم.

صحيح أن ابن خلدون يقول: "إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى"[1]. ولكن في الوقت الذي يقرر فيه ابن خلدون استفتاء المسلمين غيرهم في بعض العلوم، فإنه يقصرها على ما يتعلق بأسباب المكوَّنات وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، ومما لا تعلُّقَ له بالأحكام الشرعية، بل نرى ابن خلدون يحد أيضاً من قيمة تلك العلوم المستفادة من هؤلاء، معللاً ذلك بأن أهل التوراة الذين كانوا بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حِمْيَر، الذين أخذوا بدين اليهود، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة، وما يرجع إلى الحِدثان وأمثال ذلك، وهؤلاء مثل: كعب الأحبار[2]، ووهب بن منبه[3]، وعبدالله بن سلام[4]، وأمثالهم[5].

ويعلل ابن خلدون نفسه أسباب عدم تحفظ النَّقَلَة إزاء ما يرويه أهل الكتاب بأن النقل إنما كان مقتصراً على أخبارٍ موقوفة عليهم، ولا تعلق لها بالأحكام، فيقول: "امتلأت التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض بأخبار موقوفة

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٣٩.

(٢) أصله من يهود اليمن، ثم أسلم ومات بحمص سنة ٣٢هـ؛ انظر: التفسير والمفسرون، ج١، ص١٨٧.

(٣) يماني صنعاني، صاحب قصص، أصل والده من خراسان، عدَّ من خيار علماء التابعين، وقيل: إنه تولى قضاء صنعاء، وتوفي سنة ١١٠هـ؛ انظر: التفسير والمفسرون، للذهبي، ص١٩٥.

(٤) أنصاري من الخزرج، من ولد يوسف بن يعقوب عليهما السلام، شهد مع عمر -رضي الله عنه- فتح بيت المقدس، ومات في المدينة سنة ٤٣هـ. وقيل غير ذلك؛ انظر: المرجع السابق، ص١٨٤، ١٨٦.

(٥) المقدمة، لابن خلدون، ص٤٣٩.

عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام فَتُتَحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل، وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملؤوا كتب التفاسير بهذه المنقولات، وأصلها - كما قلنا - عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، إلا أنهم بَعُدَ صيتهم، وعَظُمَت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتُلُقِّيَتْ بالقبول من يومئذ"(١).

وبإجمال، فإن أهل السنة ينظرون إلى ما يؤخذ عن أهل الكتاب بأنه مما لا يجوز تصديقه ولا تكذيبه إلا بحجة، فابن تيمية يقول وهو يتحدث عن التفسير المنقول، وعن الأمور التي يكون طريق العلم بها النقل: "... فما كان من هذا منقولاً نقلاً صحيحاً عن النبي ﷺ كاسم صاحب موسى أنه الخضر - فهذا معلوم. وما لم يكن كذلك، بل كان مما يؤخذ من أهل الكتاب - كالمنقول عن كعب ووهب ومحمد بن إسحاق(٢) وغيره مما يؤخذ عن أهل الكتاب - فهذا لا يجوز تصديقة ولا تكذيبه إلا بحجة. كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: إذا حدثكم أهل الكتاب، فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه، وإما إن يحدثوكم بباطل فتصدقوه"(٣).

وحينما أورد أهل السنة الأخبار الإسرائيلية في تفسير بعض قصص القرآن، فإنما كان ذلك للاستشهاد لا للاعتقاد(٤)، كما يُجَوِّزُونَ نقل الخلاف عن أهل الكتاب فيما أبهمه الله في القرآن "مما لا فائدة في تعيينه تعود على المكلفين في دنياهم ولا دينهم"(٥)، ولقد ذكروا أمثلة لذلك تلك الاختلافات المتعلقة بأسماء أصحاب

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٤٠.

(٢) هو محمد بن يسار بن خيار، وصف بأنه كان ثَبْتاً في الحديث عند أكثر العلماء، وهو صاحب المغازي والسير، متوفى سنة ١٥١هـ.

(٣) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ١٩، ٢٠.

(٤) نفسه، ص ٤٤.

(٥) نفسه، ص ٤٥.

الكهف، ولون كلبهم، وعدتهم، وعصا موسى من أي الشجر كانت، وأسماء الطيور التي أحياها الله لإبراهيم، وتعيين "البعض" الذي ضُرب به المقتول من البقرة، ونوع الشجرة التي كلَّم الله منها موسى، إلى غير ذلك[١].

ومن خلال محاولتنا إبراز بعض الشواهد مما نقله الرازي في أثناء «تفسيره الكبير» مما نسب إلى أهل الكتاب، نورد هنا بعض الأمثلة مما استفاده الرازي من ذلك من ثلاثة وجوه:

الأول: ما أورده مما نسب إلى التوراة أو الإنجيل أو عموم الإسرائيليات.

الثاني: ما أورده مما يقوم عليه اعتقاد أهل الكتاب.

الثالث: ما أورده مما نسب إلى بعض من أسلموا من أهل الكتاب.

ولنبدأ بالوجه الأول، وهو ما استشهد به مما نسب إلى التوراة أو الإنجيل، أو عموم الإسرائيليات:

(أ) مما نسب إلى التوراة:

(١) عندما فسر الرازي قوله تعالى: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ**﴾ [الأنبياء: ٣٠]، ناقش المراد من الرؤية في قوله تعالى: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا**﴾، وعما إذا كان المقصود هو الرؤية أم العلم، فذكر بعض الوجوه المتعلقة بذلك، ومنها قوله: إن المراد من الرؤية هو العلم. ثم عمد الرازي إلى التدليل على أن المقصودين بالعلم عَبَدَة الأوثان، أما النصارى واليهود فقد كانوا عالمين بذلك، ويستشهد الرازي هنا على ما نسب إلى التوراة، فيقول: "إن اليهود والنصارى كانوا عالمين بذلك، فإنه جاء في التوراة أن الله تعالى خلق جوهرة، ثم نظر إليها بعين الهيبة، فصارت ماء، ثم خلق السموات والأرض منها وفتق بينهما، وكان بين عَبَدَة الأوثان وبين اليهود نوع صداقة بسبب الاشتراك في عداوة محمد،

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير ص ٤٥.

فاحتج الله تعالى عليهم بهذه الحجة بناءً على أنهم يقبلون قول اليهود في ذلك"(١).

(٢) وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ**﴾ [البقرة: ٤٠]، تطرق الرازي إلى ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ**﴾، فقال: إنهم ذكروا في هذا العهد قولين: أحدهما أن المراد فيه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض.

والآخر: أن المراد من هذا العهد ما أثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد ﷺ، وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾ [المائدة: ١٢]. وعلى هذا القول الثاني في (العهد) يستدل الرازي بما نسب إلى التوراة، حين يقول: "ولنذكر الآن ما جاء في كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد ﷺ، فالأول: جاء في الفصل التاسع من السفر الأول مما نسب إلى التوراة، أن هاجر لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملَكٌ من قِبَلِ الله، فقال لها: يا هاجر، أين تريدين، ومن أين أقبلت؟ قالت: أهرب من سيدتي سارة. فقال لها: ارجعي إلى سيدتك واخفضي لها، فإن الله سيكثر زرعك وذريتك، وستحبلين وتلدين ابناً وتسمينه إسماعيل من أجل أن الله سمع تبتُّلَك وخشوعك، وهو يكون عين الناس، وتكون يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع، وهو يشكر على رغم جميع إخوته"(٢).

(٣) وفيما يتعلق بمقدم محمد ﷺ قال الرازي: "روى السمان في «تفسيره» في السفر الأول مما نسب إلى التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبراهيم عليه السلام قال: "قد أجبت دعاءك في إسماعيل، وباركت عليه فكبرته وعظمته جداً جداً وسيلد اثني عشر عظيماً وأجعله لأمة عظيمة"، والاستدلال به أنه لم يكن في ولد

(١) التفسير الكبير، ج٢٢، ص ١٦٢.

(٢) نفسه، ج٣، ص ٣٦.

إسماعيل من كان لأمة عظيمة غير نبينا محمد ﷺ . فأما دعاء إبراهيم عليه السلام وإسماعيل، فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما فرغا من بناء الكعبة، وهو قوله: ﴿ **رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ [البقرة: ١٢٩]. ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام: "أنا دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى"، وهو قوله: ﴿ **وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ** ﴾ [الصف: ٦]. وغير ذلك من منقولات الرازي مما نسب إلى التوراة كثير"(١).

(ب) مما نسب إلى الإنجيل:

(١) وكما يورد لنا الرازي شواهد من تمثيل العرب والعجم بالأشياء المستحقرة نجده عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا** ﴾ [البقرة: ٢٦]، يحرص على عرض ما في بعض الثقافات الأخرى، مما يتعلق بالتمثيل بالأشياء المستحقرة أيضاً، ومن ذلك ما نسب إلى الإنجيل إذ يقول: "إنه ضرب الأمثال في إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة، قال: مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية، فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة، فلما نبت الزرع، وأثمر العشب غلب عليه الزوان، فقال عبيد الزارع، ياسيدنا، أليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك؟ قال: بلى، قالوا: فمن أين هذا الزوان؟ قال: لعلكم إن ذهبتم أن تقلعوا الزوان فتقلعوا من الحنطة، فدعوهما يتربيان جميعاً حتى الحصاد، فأمر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزماً ثم يحرقوه بالنار، ويجمعوا الحنطة إلى الخزائن. وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر، والقرية هي العالم، والحنطة الجيدة النقية هي نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى، والعدو الذي زرع الزوان هو إبليس، والزوان هو المعاصي التي يزرعها إبليس وأصحابه، والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو آجالهم، فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله،

---

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص ٢٢٧. ص ٣٨، ج٥، ص ٢٠٧.

وأهلَ الشر إلى الهاوية. وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار، كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون ملكوته المتكاسلين، وجميع عمال الإثم، فيلقونهم في أتون الهاوية، فيكون هنالك البكاء، وصريف الأسنان، ويكون الأبرار هناك في ملكوت ربهم، من كانت له أذن تسمع فليسمع"(١).

(٢) ثم أورد الرازي مما نسب إلى إنجيل عيسى عليه السلام عدداً من الأمثلة القصيرة المتلاحقة للدلالة على أن الله تعالى ضرب الأمثال بالأشياء الحقيرة، ومنها مثلا: "قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار، ولا يلينها الماء، ولا تنسفها الرياح"، و: "لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرَضَة فتفسدها، ولا في البَرِّية حيث السَّموم واللصوص، فتحرقها السَّموم وتسرقها اللصوص، ولكن ادخروا ذخائركم عند الله" و: "نحفر فنجد دواب عليها لباسها، وهناك رزقها، وهن لا يزرعن ولا يحصدن، ومنهن من هو في جوف الحجر الأصم، أو في جوف العود، من يأتيهن بلباسهن وأرزاقهن إلا الله؟ أفلا تعقلون"(٢).

وهنا يحاول الرازي أن يوضح أهمية التمثيل بالأشياء القريبة المعروفة، مبيناً أن من طبع الخيال المحاكاة والتشبه، فإذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل، ولكن مع منازعة الخيال(٣).

(٣) وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ**﴾ [البقرة: ١٦٥] ناقش الرازي ما يتعلق بقوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ**﴾ من خلال عدة مسائل، فبين أنه لا نزاع بين الأمة في إطلاق هذه اللفظة، وهي أن العبد قد يحب الله تعالى. والقرآن ناطق به؛ كما في هذه الآية، وكما في قوله: ﴿**يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾ وكذا الأخبار(٤).

(١) التفسير الكبير، ص ١٣٣، ١٣٤.

(٢) نفسه، ج٢، ص ١٣٤.

(٣) نفسه، ج٢، ص ١٣٤.

(٤) نفسه، ج٤، ص ٢٠٥.

وبعد أن أورد الرازي بعض المرويات من الأخبار، أورد ما روي عن عيسى عليه السلام حول إمكانية حصول محبة العبد لله، يقول الرازي: "ورُوي عن عيسى عليه السلام أنه مر بثلاثة نَفَر، وقد نحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، فقال لهم: ما الذي بلغ بكم إلى ما أرى؟ فقالوا: الخوف من النار. فقال: حق على الله أن يؤمِّن الخائف، ثم تركهم إلى ثلاثة آخرين، فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً، فقال لهم: ما الذي بلغ بكم إلى هذا المقام؟ فقالوا: الشوق إلى الجنة، فقال: حق على الله أن يعطيكم ما ترجون، ثم تركهم إلى ثلاثة آخرين، فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً، كأن وجوههم المرايا من النور، فقال: كيف بلغتم إلى هذه الدرجة؟ فقالوا: بحب الله. فقال عليه السلام: أنتم المقرَّبون إلى الله يوم القيامة"(١)، هذا وقد نقل الرازي غير ذلك الكثير مما روي عن عيسى عليه السلام(٢).

(ج) منقولاته مما نسب إلى الإسرائيليات:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة: ١١٢]، أورد الرازي عدة مسائل في تفسير الآية وقال: إنا لما فسرنا قوله تعالى: ﴿**مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ**﴾ بالإخلاص، فلنذكر هنا حقيقة الإخلاص، ثم بيَّن أن هذا لا يمكن بيانه إلاَّ في مسائل، وعدَّ المسألة الأولى منها في فضل النية، مستشهداً بقوله عليه الصلاة والسلام: "إنما الأعمال بالنيات"، وبقوله عليه السلام: "إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أعمالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم ونياتكم". ولم يكتف الرازي بهذا، بل أورد ما نص عليه بأنه من الإسرائيليات، إذ قال: "وفي الإسرائيليات: أن رجلاً مر بكثبان من رمل في مجاعة، فقال: "لو كان هذا الرمل طعاماً لقسمته بين الناس، فأوحى الله تعالى إلى نبيهم: قل له: إن الله قبل صدَقَتَك، وشكر حُسْنَ نِيَّتِكَ، وأعطاك

---

(١) التفسير الكبير، ج٤، ص ٢٠٥.

(٢) انظر: نفسه، ج٩، ص٨.

ثواب ما لو كان طعاماً فتصدقت به"(١).

(د) منقولاته مما نسب إلى بعض من أسلموا من أهل الكتاب:

ومن ذلك ما يتعلق بتفسير قوله تعالى في حال اليهود الذين ادعوا قتل عيسى عليه السلام وصلبه: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾ [آل عمران: ٥٤]، فبعد أن ناقش الرازي لفظ "المكر"، وقال: إن أصله في اللغة: السعي بالفساد في خُفية ومداجاة، أخذ من الزجَّاج قوله: "يقال: مكر الليل وأمكر: إذا أظلم"(٢)، ثم أورد ما قيل من أن "المكر" أصله في اجتماع الأمر وإحكامه، وأنه لما كان المكر محكماً قوياً مصوناً من جهات النقص والفتور لا جرم سُمِّيَ مكراً(٣).

ثم تناول الرازي ما يتعلق بتفسير عموم الآية، فقال: "أمَّا مكرهم بعيسى عليه السلام، فهو أنهم همُّوا بقتله"(٤). وأمَّا مكر الله تعالى بهم، فقد عد الرازي له وجوهاً، قال فيها:

الأول: أن مكر الله تعالى بهم هو أنه رفع عيسى عليه السلام إلى السماء.

الثاني: أن الحواريين كانوا اثني عشر، وكانوا مجتمعين في بيت، فنافق رجل منهم ودلَّ اليهود عليه، فألقى الله شَبَهَهُ عليه ورفع عيسى، فأخذوا ذلك المنافق الذي كان فيهم، وقتلوه وصلبوه على ظن أنه عيسى عليه السلام، فكان ذلك هو مكر الله بهم.

وفي الوجه الثالث: من هذه الوجوه المحتملة عند الرازي في تفسير مكر الله بهؤلاء يروي لنا الرازي قصة مما ذكره محمد بن إسحاق عن هؤلاء اليهود ومكر الله فيهم، يقول الرازي:

---

(١) التفسير الكبير، ج٤، ص ٤.

(٢) نفسه، ج٨، ص ٦٥.

(٣) نفسه، ج٨، ص ٦٥.

(٤) نفسه، ج٨، ص ٦٥.

"ذكر محمد بن إسحاق أن اليهود عذّبوا الحواريين بعد أن رُفع عيسى عليه السلام، فشمسوهم وعذبوهم، فلقوا منهم الجهد، فبلغ ذلك ملك الروم، وكان ملك اليهود من رعيته، فقيل له: إن رجلا من بني إسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم أنه رسول الله، وأراهم إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص فقتل، فقال: لو علمت ذلك لحَلْتَ بينه وبينهم، ثم بعث الحواريين، فانتزعهم من أيديهم، وسألهم عن عيسى عليه السلام، فأخبروه فتابعهم على دينهم، وأنزل المصلوب فَغَيَّبَهُ، وأخذ الخشبة فأكرمها وصانها، ثم غزا بني إسرائيل، وقتل منهم خلقاً عظيماً، ومنه ظهر أصل النصرانية في الروم، وكان اسم هذا الملك طباريس، وهو صار نصرانياً، إلاّ أنه ما أظهر ذلك، ثم إنه جاء بعده ملك آخر، يقال له: مطليس، وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من أربعين سنة، فقتل وسبى، ولم يترك في مدينة بيت المقدس حَجَراً على حجر، فخرج عند ذلك قريظة والنضير إلى الحجاز، فهذا كله ما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهَمِّ بقتله"(١).

ومهما يكن من أمر الشك في دقة هذه التفصيلات التاريخية التي نقلها الرازي عن ابن إسحاق، فإنه من الواضح أن الرازي كان يهتم بنقل أخبار الكتابيين أحياناً مجرد نقل عن مصادر إسلامية وغير إسلامية.

ومما نقله الرازي من الأخبار المنسوبة إلى بعض من أسلموا من أهل الكتاب ما اختص بتفسير قوله تعالى: ﴿ **أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

فقد ناقش الرازي، كعادته، كل متعلقات هذه الآية، وكان من ذلك ما يتعلق

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص ٦٥، ٦٦.

بالرجل الذي مر بالقرية، هل كان رجلاً كافراً شاكاً في البعث، كما هو قول مجاهد، وأكثر المفسرين من المعتزلة، أم أنه كان مُسْلماً كقول الباقين، وهل هذا الرجل هو عُزير، كما هو قول قتادة وعكرمة والضحاك والسُّدِّي، أم هو أَرمِياء، كما هو قول عطاء عن ابن عباس، وهل أرمياء هو الخضر عليه السلام، الذي هو رجل من سبط هارون بن عمران عليهما السلام، كما هو قول محمد بن إسحاق، أم أن أرمياء هو النبي الذي بعثه الله عندما خرَّب بختنصر بيت المقدس وأحرق التوراة، كما هو قول وهب بن منبه؟.

ثم يعود الرازي، وكأنه يريد أن يربط بين قول وهب بن منبه حول صفة النبوة للذي بعثه الله تعالى عندما خرَّب بختنصر بيت المقدس، وبين ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية، وهي رواية نرجِّح كونها صادرة أصلاً عن أهل الكتاب أنفسهم، فيقول: "روى ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول هذه الآية، قال: إن بختنصر غزا بني إسرائيل، فسبى منهم الكثير، ومنهم عُزَير، وكان من علمائهم، فجاء بهم إلى بابل، فدخل عُزَير يوماً تلك القرية، ونزل تحت شجرة وهو على حمار، فربط حماره وطاف في القرية، فلم ير فيها أحداً فعجب من ذلك، وقال: ﴿**أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾ لا على سبيل الشك في القدرة، بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة، وكانت الأشجار مثمرة، فتناول من الفاكهة التين والعنب، وشرب من عصير العنب ونام، فأماته الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب، ثم أعمى عن موته أيضاً الإنس والسباع والطير، ثم أحياه الله تعالى بعد المائة، ونودي من السماء: يا عزير: ﴿**كَمْ لَبِثْتَ**﴾ بعد الموت؟ فقال: ﴿**يَوْمًا**﴾ فأبصر من الشمس بقية، فقال: ﴿**أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ**﴾، فقال الله تعالى ﴿**بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ**﴾ من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما، فنظر فإذا التين والعنب كما شاهدهما، ثم قال: ﴿**وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ**﴾، فنظر فإذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله، وسمع صوتاً: أيتها

العظام البالية، إني جاعل فيك روحاً، فانضم أجزاء العظام بعضها إلى بعض، ثم التصق كل عضو بما يليق به، الضلع إلى الضلع، والذراع إلى مكانه، ثم جاء الرأس إلى مكانه، ثم العصب والعروق، ثم أنبت طراء اللحم عليه، ثم انبسط الجلد عليه، ثم خرجت الشعور عن الجلد، ثم نفخ فيه الروح؛ فإذا هو قائم ينهق، فخر عزير ساجداً، وقال: ﴿**أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾، ثم إنه دخل ببيت المقدس، فقال القوم: حدثنا آباؤنا أن عزير بن شرخياء مات ببابل، وقد كان بختنصر قتل ببيت المقدس أربعين ألفاً ممن قرأ التوراة وكان فيهم عُزَير، والقوم ما عرفوا أنه يقرأ التوراة، فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة، وأملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يَخْرِمْ مِنْهَا حَرْفاً، وكانت التوراة قد دفنت في موضع، فأخرجت وعورض بما أملاه، فما اختلفا في حرف، فعند ذلك قالوا: عزير ابن الله"(١).

وقد وصف الرازي هذه الرواية بأنها مشهورة بين الناس، ذكر أن هذا يدل على أن ذلك المارَّ كان نبياً(٢).

ومما نقله الرازي أيضاً عمن أسلموا من أهل الكتاب، مما نسب إلى وهب بن منبه أيضاً حول تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ [آل عمران: ٥٠]، ففي بحث الرازي فيما هو متعلق بكون عيسى عليه السلام مُصَدقاً لموسى بالتوراة، قال: "ولعل من جملة الأغراض في بعثة عيسى عليه السلام إليهم تقرير التوراة، وإزالة شبهات المنكرين، وتحريفات الجاهلين"(٣).

ثم أضاف الرازي قوله: "وأما المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ﴿**وَلأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ**﴾"(٤).

---

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص ٣١.

(٢) نفسه، ج ٧، ص ٣١.

(٣) نفسه، ج٨، ص ٥٩.

(٤) نفسه، ج٨، ص ٥٩.

وهنا يثير الرازي تساؤلاً حول ما يبدو من ظاهر هذين الغرضين من بعثة عيسى عليه السلام من اختلاف، وهو أن يقال: "هذه الآية الأخيرة مناقضة لما قبلها؛ لأن هذه الأخيرة صريحة في أنه جاء ليحل بعض الذي كان محرماً عليهم في التوراة، وهذا يقتضي أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة، وهذا يناقض قوله ﴿ **وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ** ﴾"(١).

ثم يعود الرازي ليعلن رأيه المطلق بعدم وجود التناقض؛ إذ لا تناقض بين الكلام البتة، وذلك لأن التصديق بالتوراة لا معنى له إلا الاعتقاد أن كل ما فيها حق وصواب(٢).

وبعد أن أورد الرازي بعض التعليلات التي من شأنها دفع أمر التناقض نجده يشير إلى اختلاف الأقوال فيما إذا كان عيسى عليه السلام قد غيَّر شيئاً من أحكام التوراة أم لم يغير، ثم يرجعنا الرازي إلى قول وهب بن منبه وتفسيره لهذه الآية، فيقول: "قال وهب بن منبه: إن عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام كان يقرر السبت، ويستقبل بيت المقدس، ثم إنه فسر قوله: ﴿ **وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ** ﴾ بأمرين:

أحدهما: أن الأحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة، ونسبوها إلى موسى، فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وأبطلها وأعاد الأمر إلى ماكان عليه في زمن موسى عليه السلام.

وثانيهما: أن الله تعالى كان قد حرم بعض الأشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من جنايات، كما قال الله تعالى: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ** ﴾، ثم بقي ذلك التحريم مستمراً على اليهود، فجاء عيسى عليه السلام، ورفع تلك التشديدات عنهم"(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص ٥٩.

(٢) نفسه، ج٨، ص ٥٩.

(٣) نفسه، ج٨، ص ٥٩.

ومن ذلك ما أورده الرازي حول معرفة أهل الكتاب بصفة النبي محمد ﷺ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [الأنعام: ٢٠]، حين قال: "إن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد عليه الصلاة والسلام، فأنكروا دلالة التوراة والإنجيل على نبوته، فبيَّن الله تعالى في الآية الأولى أن شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها؛ لأنهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون أبناءهم"(١).

وهنا أورد الرازي سؤال عمر لعبدالله بن سلام عندما قدم رسول الله ﷺ إلى المدينة حين سأله عمر عن كيفية معرفة أهل الكتاب لمحمد، ليتلقى عمر من عبدالله بن سلام إجابته المطلقة الواثقة بأنه يصل في معرفته لمحمد درجة من الوثوق لا تكاد ترقى إليها ثقته بنسب ابنه إليه، سأل عمر عبدالله بن سلام: "أنزل الله على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة؟ فقال: ياعمر: لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابني، وَلأَنَا أَشَدُّ معرفة بمحمد مني بابني؛ لأني لا أدري ما صنع النساء، وأشهد أنه حق من الله تعالى"(٢).

على أنه إذا كان هناك من يدعو إلى عدم الاعتماد على أمثال الزمخشري والرازي فيما يتعلق بتاريخ الأديان، ويرى أن هؤلاء "لايعتمدون فيما يكتبون عن النصارى؛ لأنهم لم يقرؤوا ما في كتبهم، ولم يناظروهم فيها وفي عقائدهم إلا قليلاً، وإنما يأخذون عما في كتب المسلمين عنهم قضايا مُسَلَّمَة"(٣)، فإنه يمكننا القول بأن الرازي - وهو مدار بحثنا - إذا ما نقل عن النصارى مما يتصل بأحد متعلقات الآية القرآنية، فإنما يفعل ذلك بما لا صلة له بالأحكام القرآنية الشرعية، وإنما يورد الرواية كوجه من وجوه استطراداته المألوفه في إيراد جميع الأقوال المحتملة، أو التي أوردها

(١) التفسير الكبير، ج١٢، ص ١٧٩.

(٢) نفسه، ج١٢، ص ١٧٩.

(٣) الدكتور محسن عبد الحميد، كتاب (الرازي مفسراً)، ص ٣٣٨، اعتماداً على ما ورد في تفسير المنار، ج٦، ص ٣٠٧.

الرواة بغض النظر عن قوتها أو ضعفها، ودون أن يبني عليها أحكاماً شرعيةً [1].

أما ما يتصل بالعقيدة، فإن الرازي يقف منه موقفاً صلباً، يستجمع فيه كل القوى للدفاع عن عقيدته الإسلامية، ودحض ما يتعارض معها؛ من مثل هذا: موقفه من مناظرته بخوارزم مع النصراني الذي وصفه الرازي بأنه "يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم"[2]، حين ناظره الرازي في دلائل نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وفي قول النصراني بأن عيسى علية السلام لم يكن نبياً، وإنما كان إلهاً.

فلقد حاج الرازي هذا النصراني بالأدلة الدامغة التي أثبت فيها نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وبطلان قول النصارى بإلهية عيسى عليه السلام، حيث ناظره من خلال وجوه خمسة أوردها الرازي للبرهنة على سلامة موقفه، وبطلان دعوى النصراني، وقد اخترنا هنا الوجه الثالث من تلك الوجوه، كَدَليلٍ على حرص الرازي ومتانة موقفه إزاء ما يمس العقيدة، حين يناقش النصارى بما يقوم عليه اعتقادهم من قتل اليهود لعيسى عليه السلام.

يقول الرازي: "الوجه الثالث - يعني من وجوه تفسير قول النصارى - هو أنه: إما أن يقال بأن الإله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد، أو يقال: حل الإله بكلِّيَّته فيه، أو حل بعض الإله وجزء منه فيه، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول: فلأن إله العالم لو كان هو ذلك الجسم، فحين قتله اليهود كان ذلك قولاً بأن اليهود قتلوا إله العالم، فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير إله؟ ثم إن أشد الناس ذلاً ودناءة اليهود، فالإله الذي تقتله اليهود إله في غاية العجز.

وأما الثاني: وهو أن الإله بكليته حلَّ في هذا الجسم، فهو أيضاً فاسد؛ لأن الإله إذا لم يكن جسماً ولا عرضاً امتنع حلوله في الجسم، وإن كان جسماً فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزائه بأجزاء ذلك الجسم؛ وذلك

(١) انظر مثلاً: التفسير الكبير، ج٢، ص ١٣٤.

(٢) نفسه، ج٨، ص ٧٨.

يوجب وقوع التفرق في أجزاء ذلك الإله، وإن كان عرضاً كان محتاجاً إلى المَحَلّ، وكان الإله محتاجاً إلى غيره، وكل ذلك سخف.

وأما الثالث: وهو أنه حل فيه بعض من أبعاض الإله، وجزء من أجزائه فذلك أيضاً محال؛ لأن ذلك الجزء إن كان معتبراً في الإلهية، فعند انفصاله عن الإله وجب أن لا يبقي الإله إلهاً، وإن لم يكن معتبراً في الإله لم يكن جزءاً من الإله، فثبت فساد هذه الأقسام. فكان قول النصارى باطلاً"(١).

هذا ولم يفت الرازي أن ينقل لنا نتائج تلك المناظرة عند نهاية محاجته مع ذلك النصراني، بوجوهها الخمسة، حين قال: "وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام"(٢).

ونستطيع أن نأخذ من هذا الموقف وغيره من المواقف الكثيرة المتشددة التي يقفها الرازي تجاه الانتصار لما يتصل بالعقيدة أن ما ينقله عن أهل الكتاب، سواء جاء ذلك النقل عن طريق النصوص أو الأفكار المعروفة عن مذاهبهم، ليس إلا من أجل بيان مذهب أو توضيح مدلول، ولكنه يعود في النهاية لحكم القرآن والشريعة في كل ما يتعلق بأصول الإسلام.

وقبل أن نختتم هذا الباب من بحثنا، وهو ما خصصناه للاتجاه النقلي في «تفسير الرازي»، نود أن نشير إلى ما خلصنا إليه مما عرضناه، وهو أن الرازي يكثر - بلا شك - من عرض المنقولات في تفسيره، سواء كانت تلك المنقولات نصوصاً، أو أفكاراً، ولكن الرازي - وكما بينا في موضعه - لا يعتني بالمنقولات من أجل التسليم المطلق بها، ولكنه يخضعها لموازين الشرع والعقل والعرف. ولقد كان من الملحوظ أنه كان يرد كثيراً من تلك المنقولات بما يقابلها، سواء تم ذلك عن طريق الحجة والبرهان، أو ما يقضى به الأمر من شرع أو عرف أو عادة.

(١) التفسير الكبير، ج٨، ص ٧٨، ٧٩.

(٢) نفسه، ج٨، ص ٨٠.

ومع حرص الرازي الشديد على حشد المنقولات، التي من شأنها بيان أكثر الأقوال وأهمها في الموضوع الواحد، فإن تلك المنقولات لا تنفرد بسلطان الحكم على الأمر مدار النقاش، وإنما السلطان للشرع فيما يتعلق بالعقيدة، أو العقل والشرع معاً، أو المعقول فيما عدا ذلك.

على أن الرازي في الوقت نفسه يدرك إدراكاً تاماً أن النقل أحد سببين رئيسيين تحصل بهما المعرفة، وأن طريق العقل لا يغني عن طريق النقل، بل بتعاضدهما تحصل المعرفة[1]، وكلما تعاضدت لديه شواهد "السمع والعقل" في آن واحد تجاه الموقف الواحد، كان اقتناعُه أكبر، واعتدادهُ بالشواهد أقوى.

فمع أن الرازي يعطي للعقل حقه من التقدير والإعلاء والثقة، فإن تلك الثقة تقف لدى الرازي عند حد لا تتجاوزه. ولقد رأينا من موقفه من النقل، وبخاصة مما روي عن الصحابة والتابعين، ومما نسب إلى أهل الكتاب ما أوقفنا على أن الرازي ليس سهل الانقياد مع الأخبار، والأفكار، والتعليلات التي يوردها عن الغير.

ولكنه إنما يبني مواقفه من تلك المنقولات ـ وإلى حد كبير ـ على أصالة في الرأي قائمة على سعة الاطلاع، وتمكن من أسباب الحجة، ليأخذ ما يأخذه، ويرد ما يرده، معتمداً على الأصول في الكتاب والسنة، كما عبَّر عن ذلك فيما أسلفنا.

---

(١) التفسير الكبير، ج١، ص ٢٦٩.

الباب الثالث

الاتجاه العقلي في تفسير الرازي

الفصل الأول: أهمية التأويل ومتى يلجأ إليه وقانونه الكلي عند الرازي

الفصل الثاني: مدى اعتماد الرازي على العقل في تفسيره ومنهجه في ذلك

الفصل الثالث: قيمة العقل وأهمية إعماله عند الرازي

الفصل الرابع: حدود العقل عند الرازي

الفصل الخامس: واقعية الرازي وتحفظه



تمهيد

تعود قضية الاتجاه العقلي في التفسير عند فخر الدين الرازي إلى أصل مقرر في الثقافة الإسلامية بعامة، وفي مدارس تفسير القرآن الكريم بخاصة، وليس من شأننا هنا التأريخ لعلوم التفسير وما يتعلق بها من اتجاهات عقلية بقدر ما نهدف إلى إيجاد تصور عام يرتبط بما نحن بصدده من اتجاه في التفسير عند الرازي.

كان الصحابة يمثلون أئمة التفسير بالمأثور، وقد تنبه أحد الباحثين المحدَثين إلى أنه يمكننا أن نفرق بين جيلين من المفسرين بالمأثور يمثلان اتجاهين مختلفين في تلك المرحلة الباكرة من تاريخ الحضارة الإسلامية:

الجيل الأول: وعلى رأسه الخلفاء الأربعة وعدد من الصحابة ـ عدا ابن عباس ـ الذين كانوا يلتزمون السكوت فيما لم يرد فيه شيء عن رسول الله ﷺ، وكانوا يكتفون ببيان أسباب النزول بوصفهم شاهدين لها ومعاصرين لأحداثها، أو راوين لها عن الرسول ﷺ، بالإضافة إلى ما أُثِرَ عنه من بيانٍ لبعض الآيات أو توضيحٍ لبعض المجملات، أو تمييزٍ لناسخ ومنسوخ.

والجيل الثاني من التفسير بالمأثور: هو الذي يلتزم المنقول عن الرسول ﷺ والصحابة، ولكنه قد يستعين بالشعر، أو يجتهد فيما يغيب عنه، حيث يعد ابن عباس طليعة هذا الاتجاه، ومن هنا كانت تسميته "ترجمان القرآن لأنه كان إمام حركة التفسير في هذا العصر"(١).

ولقد كان الصحابة يحترزون غالباً عن الاجتهاد في القول بتفسير القرآن، ويقفون عند حدود ما كان يُبَيِّنهُ رسول الله ﷺ حين كان "يبين المجمل ويميز الناسخ والمنسوخ ويعرِّفه أصحابه"(٢). ولقد روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: "أيّ سماء تظلني، وأيّ أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟"(٣)، لما

(١) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٢٣، ٢٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٣٨.

(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٦٢.

ورد في السنة من تحريم القول في القرآن بالرأي؛ ومن ذلك ما رواه الترمذي "عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: "اتقوا الحديث عني إلاّ ما علمتم، فمن كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"(١).

كان الصحابة ومن تبعهم يقفون عند ذلك وقفة الحذر؛ لأنه "لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل، لقوله تعالى: ﴿ **وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾ [الإسراء: ٣٦](٢).

وفي مسألة التفسير بالرأي يقول ابن تيمية: "فأما تفسيرالقرآن بمجرد الرأي فحرام"(٣)، وذلك بعد أن أورد الآثار الصحيحة عن أئمة السلف التي بني عليها تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لاعلم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغةً وشرعاً، فلا حرج عليه(٤)، ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسيير، ولا منافاة؛ "لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عما لا علم لديه، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه، لقوله تعالى: ﴿ **لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ** ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، ولما جاء في الحديث المروي من طرق: "من سئل عن علم فكتمه، أُلجم يوم القيامة بلجام من نار"(٥).

ومما لا شك فيه أن القدرة على فهم القرآن وإدراك معانيه، كانت تتفاوت بتفاوت المواهب العلمية عند المسلمين، ولذلك قيل: "إن المسلمين كانوا يحظون

---

(١) الترمذي، سنن الترمذي في أبواب التفسير، ج٢، ص ١٧٥، عن (التفسير والمفسرون)، ج١، ص ٢٥٨.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٦١.

(٣) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٤٩.

(٤) نفسه، ص ٤٩.

(٥) نفسه، ص ٤٣.

بإدراك معاني القرآن حسب درجاتهم واختلاف أحوالهم"(١)، وأن الصحابة أنفسهم "لم يكونوا في درجة واحدة بالنسبة لفهم معاني القرآن، فقد تفاوتت مراتبهم، وأشكل على بعضهم ما ظهر لبعض آخر منهم، وهذا يرجع إلى تفاوتهم في القدرة العقلية وتفاوتهم في معرفة ما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات"(٢).

ومع القول بأن القرآن قد نزل بلغة العرب وعلى أساليب بيانهم، من التعبير بأساليب الحقيقة والمجاز والكناية، وغير ذلك مما جرى على ألْسِنَة العرب لقوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ** ﴾ [إبراهيم: ٤]، فإن الأستاذ أحمد أمين يعترض على ما قرره ابن خلدون من قبل من أن العرب "كانوا يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"(٣)، ويرى في ذلك توسعاً في القول؛ إذ "لم يكن القرآن جميعه في متناول الصحابة جميعاً، يستطيعون أن يفهموه - إجمالاً وتفصيلاً - بمجرد أن يسمعوه، ليس بصحيح ما يقوله ابن خلدون من "أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغاتهم، فكانوا كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"؛ لأن نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضي أن العرب كلهم يفهمونه في مفرداته وتراكيبه، والدليل على ذلك ما هو حاصل في مشاهداتنا الأولى، فليس كل كتاب مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة كلهم أن يفهموه، فكم من كتب إنجليزية وفرنسية لا يستطيع الإنجليز أو الفرنسيون أنفسهم أن يفهموها"(٤).

ولقد أورد ابن تيمية في مقدمته في التفسير للحديث المروي عن عبد بن حميد: "حدثنا سليمان بن حرب، قال: حدثنا حماد بن زيد عن ثابت، عن أنس

(١) د. الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ٦٣ عن مقدمة التفسير، للراغب الأصفهاني، ص ٤٠١، مطبعة الجمالية، ١٣٢٩هـ، الطبعة الأولى.

(٢) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص ٣٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٣٨.

(٤) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٩٥، ١٩٦.

قال: كنّا عند عمر بن الخطاب وفي ظهر قميصه أربع رقاع، فقرأ ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾، فقال ما الأبُّ؟ ثم قال: إن هذا لهو التكلف، فما عليك أن لا تَدْرِيَه؟"، وكما أخذ ابن تيمية من هذا الحديث حقيقة تَحَرُّج السلف عن تفسير ما لا علم لهم به، فقد أخذ منه الأستاذ أحمد أمين أنهم لم يكونوا كلُّهم يفهمون القرآن إجمالاً وتفصيلاً(١).

على أنه إذا كان بعض الصحابة يفسر القرآن بطريق الرأي والاجتهاد، فإنهم كانوا يستعينون على ذلك بوجوه أربعة أشار إليها الذهبي، وهي(٢):

الأول: معرفة أوضاع اللغة وأسرارها.

الثاني: معرفة عادات العرب.

الثالث: معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن.

الرابع: قوة الفهم وسعة الإدراك.

غير أن الحاجة إلى التفسير قد نمت وازدهرت لأسباب ثقافية واجتماعية، وكان هناك بعض الآيات التي بقيت وقد "استأثر الله بعلمها، ولم يجعل لأحد سبيلاً إلى معرفتها"(٣)، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾ [آل عمران: ٧].

ومثل هذه الآيات قد فتحت مجالاً لاجتهادات المسلمين بالتأويل العقلي المقبول حيناً وغير المقبول أحياناً. وهناك أسباب أخرى متعلقة بعلوم اللسان العربي أدَّت إلى التوسع في حركة التفسير مستعينة بما صارت إليه موضوعات الدرس اللغوي وأحكام الإعراب والبلاغة في التركيب(٤). وإزاء ما واجه الأمة الإسلامية من تحدٍّ

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٥١؛ أحمد أمين، فجر الإسلام ص ١٩٦.

(٢) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص ٥٨.

(٣) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص٦٤.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٣٩، ٤٤٠.

فكري وثقافي، وضع العلماء شروطاً وواجبات، بل مؤهلات، رأوا أنه يجب أن يعتمد عليها المفسر في تفسيره[١]، وعدت هي الأصل الذي يجيز الاستثناء عند القول بعدم جواز التفسير بالرأي والاجتهاد[٢]، جمعها أحد الباحثين في علوم التفسير في خمسة عشر علماً، هي علوم: اللغة، والنحو، والصرف، والاشتقاق، وعلوم البلاغة الثلاثة (المعاني والبيان والبديع)، والقراءات، وأصول الدين، وأصول الفقه، وأسباب النزول، وعلم القصص، والناسخ والمنسوخ، والأحاديث المبينة لتفسير المجمل والمبهم، فقد عد العلماء تلك العلوم بأنها أدوات لفهم كتاب الله تعالى[٣].

وقد تنبه المؤرخون للفكر الإسلامي إلى أثر الإسلام نفسه في بعث الاتجاه للاجتهاد، باعتبار أنه سَلَكَ في دعوته إلى الإيمان بالله مَسْلَكاً يحرك بواعث العقل، يقول الأستاذ أحمد أمين، مثلاً، في معرض حديثه عن أثر الإسلام في الحركة العلمية: "وشيء آخر للإسلام كان له أثر كبير في الحياة العقلية، وهو أنه سلك في دعوته للإيمان بالله وصفاته من علم وقدرة ووحدانية مسلكاً يثير العقل، وهو الدعوة إلى النظر إلى ما في العالم من ظواهر، يقول تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ**﴾، ويقول: ﴿**فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ**﴾، ويقول: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ**﴾، إلى كثير من أمثال هذا"[٤].

فدعوة الإسلام إلى الاحتكام إلى العقل في تأسيس فطرة الإيمان في النفس البشرية، وتأمل ملكوت الله في خلقه كانت أساساً متيناً لفتح باب الاجتهاد العقلي الذي يفسر المنقول ويبينه للناس. من أجل ذلك لم يكن عجباً أن يذهب

(١) أبو حيان، تفسير المحيط، ص، ٥،٦؛ وانظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٧٣.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٦١.

(٣) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٦٨.

(٤) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٤٤.

الرازي في تأويلاته للنص القرآني مذهباً يعتمد فيه على التحليل العقلي لما يعرض له من قضايا، وسنعرض في الفصل الأول فيما يلي لمنهج الرازي في التأويل العقلي، فنبين مدى اعتماده على العقل وطريقته في ذلك، ثم نعرض في الفصل الثاني لبعض القضايا الفلسفية التي اضطر إلى الخوض فيها، والرد على الفلاسفة فيما ذهبوا إليه بشأنها، وهي قضايا مشهورة، كان الغزالي قد سبق إلى الكلام عليها، والطعن على الفلاسفة بسببها.

الفصــل الأول

أهمية التأويل ومتى يلجأ إليه وقانونه الكلي عند الرازي

ينطلق الرازي في نظرته إلى التأويل من مبادئ أساسية هامة، لعل من أهمها أنه يلجأ إلى التأويل حال وجود النص الواضح الذي يبطل بوجوده كل الاعتبارات؛ لأنه: "إذا جاء النص بطل الرأي والقياس"[١]، وقد دللنا على ذلك بأمثلة كثيرة من أقواله في الباب الثاني من هذا البحث.

ويصنف الرازي آيات القرآن على ثلاثة أقسام، وكأنه ينطلق في تصنيفه هذا من مبدأ الأخذ بالمعقول، فيقول: "وأما المحقق المنصف، فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المُحْكم حتماً.

وثانيها: الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذي يُحْكَمُ فيه بأنَّ مراد الله تعالى غَيْرُ ظَاهِرِه.

وثالثها: الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه، فيكون من حقه التوقف فيه، ويكون ذلك متشابهاً، بمعنى أن الأمر اشتبه فيه، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها"[٢].

فالقاعدة الأولى عنده أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته، إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه[٣]، فالانصراف عن اللفظ عند الرازي ليس إلا لطلب اليقين، وذلك أن المكلف إذا كان قادراً على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن[٤]. وعدم وضوح المعنى المقصود من اللفظ لا يعني في

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٩، ص ٦٧.

(٢) نفسه، ج٧، ص ١٧٥.

(٣) نفسه، ج٢٢، ص ٧.

(٤) نفسه، ج٤، ص ١١٨.

نظر الرازي استحالة وجوده؛ لأن "عدم الوجدان - أي عدم العثور على الأمر - لا يدل على عدم الوجود"[1]، وذلك يعني ضرورة استفراغ الوسع في سبيل الفهم والتحصيل، وإعمال كل طاقات التأمل والفهم جرياً وراء المعنى، ويعني كذلك الدعوة إلى عدم جعل طاقة الإنسان وجهد فكره حَكَماً في الإلهيات، لأن التفسير توظيف لأدوات بشرية، وهي أدوات - مهما علت - قاصرة.

وبديهي أن يدرك الرازي أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص[2]، ولكنه يرى أن لذلك السبيل من التفسير ما يسوّغه، لأنه يرى "أن تفسير كلام الله تعالى بما هو أكثر فائدة أولى"[3]، وذلك لعدة اعتبارات؛ منها: أنه يرى في الاستنباط حكم الوجوب ما دام يقود إلى الهدى، ومنها: "أن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام"[4] وأن الله قد توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية.

وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ**﴾ [البقرة: ١٥٩]، يقول الرازي: "هذه الآية تدل على أن ما يتصل بالدين ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يُكتَم، ومن كتمه فقد عظمت خطيئَتهُ".

ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ**﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وقريب منها قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً**﴾ [البقرة: ١٧٤]، فهذه الآية (وما في معناها) موجبة لإظهار علوم الدين تنبيهاً للناس وزجراً عن كتمانها. ونظيرها في بيان العلم، وإن لم يكن فيها ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ**

(١) الفخر الرازي، أساس التقديس، ص ٨٥.

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص ٢٣٣.

(٣) نفسه، ج٣،ص ٦١.

(٤) نفسه، ج٧، ص ١٥٥.

﴿فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وروى حجاج عن عطاء، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "من كتم علماً يعلمه جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار".

أما في قوله تعالى: ﴿مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ فالمراد "كل ما أنزله على الأنبياء كتاباً ووحياً دون أدلة العقول، وقوله تعالى: ﴿وَالْهُدَى﴾ يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية؛ لأننا بيَّنَّا في تفسير قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، أن الهدى عبارة عن الدلائل، فيعم الكل. فإن قيل: فقد قال: ﴿وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾، فعاد إلى الوجه الأول، قلنا: الأول: هو التنزيل، والثاني: ما يقتضيه التنزيل من الفوائد.

واعلم أن الكتاب لما دلَّ على أن خبر الواحد والإجماع والقياس حجة، فكل ما يدل عليه أحد هذه الأمور، فقد دلَّ عليه الكتاب، فكان كتمانه داخلاً تحت الآية، فثبت أنه تعالى توعَّد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية، وجمع بين الأمرين في الوعيد. فهذه الآية تدل على أن من أمكنة بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا إليها ثم تركها، أو كتم شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه لحَقَهُ الوعيدُ العظيم"(١).

ويقرب من هذا قول ابن تيمية، إلاّ أن ابن تيمية يشترط حصول السؤال حين يقول في المُفَسِّر: "فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ﴾، ولما جاء في الحديث المروي عن طرق: "من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار"(٢).

ومن هنا، فإن الرازي يضع الإنسان القادر على التأمل في موضع التكليف، فعند

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٤، ص ١٦٣.

(٢) انظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٥٤.

تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة: ٣٨]، يقول الرازي: "إنه تعالى بيّن أن من اتبع هداه بحقه علْماً وعَمَلاً بالإقدام على ما يلزم والإحجام عما يحرم، فإنه يصير إلى حال لا خوف فيها ولا حزن"، ثم يضيف الرازي بأن هذه الجملة "مع اختصارها تجمع شيئاً كثيراً من المعاني، لأن قوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى**﴾، دخل فيه الإنعام بجميع الأدلة العقلية والشرعية وزيادات البيان، وجميع ما لا يتم ذلك إلا به من العقل ووجوه التمكن. وجمع قوله ﴿**فَمَن تَبِعَ هُدَايَ**﴾ تأمل الأدلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها، ويجمع ذلك كل التكاليف"(١).

ويجيء تكليف المرء بالنظر والاستدلال عند الرازي كسبيل حتمي لمعرفة الله سبحانه وتعالى لأنه "لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية، وأن التقليد ليس طريقاً البتة إلى تحصيل هذا الغرض"(٢).

ومعرفة الله ـ عند الرازي ـ إنما تتم بالدليل، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ**﴾ [الرعد: ٣٦]، يقول: "وهذا الكلام جامع لكل ما ورد التكليف به، وفيه فوائد:

أولها: أن كلمة (إنَّما) للحصر، ومعناه: أني ما أمرت إلا بعبادة الله تعالى، وذلك يدل على أنه لا تكليف ولا أمر ولا نهي إلا بذلك.

ثانيها: العبادة غاية التعظيم، وذلك يدل على أن المرء مكلَّف بذلك.

ثالثها: أن عبادة الله تعالى لا تمكن إلا بعد معرفته، ولا سبيل للمرء إلى معرفته إلا بالدليل، فهذا يدل على أن المرء مكلَّف بالنظر والاستدلال في معرفة ذات الصانع وصفاته..."(٣).

---

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٣، ص ٢٧.

(٢) نفسه، ج٤، ص ١٧٩.

(٣) نفسه، ج١٩، ص ٦٠.

وعلى حين يقـول الرازي عن هذا التكليف بأنه "فـرض على الكفـاية لا على التعيين"(١)، فإننا نجد أن الإمام الغـزالي قد سبقه إلى تقرير هذا المعنى حين بيَّن أهميـة (الكلام) فـي خدمـة الديـن ـ وإن كـان ذلك فـي قـدر مـعين ـ فرغم تحفظ الغزالي في نظرته لعلم الكلام نجده يعرب عن إجازته بحكم الضرورة، بل يعده من فروض الكفايات، استجابة لمتطلبات الدفاع عن الدين، بعد أن حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة، ونبغت جماعة لفَّقوا لها شُبَهاً، ورتبوا فيها كَلاماً مؤلفاً، فصار ذلك المحظور بحكم الضرورة مأذوناً فيه، بل صار من فروض الكفايات، وهو القدر الذي يقابل به المبتدع(٢).

ولا يغيب عن البال القول بأن بعض أئمة أهل السنة يدعون إلى الحد من الاعتماد على العلوم النظرية، باعتبارها ذات حدود لا يمكن أن تتعداها، وعلى الأخص فيما يتعلق بالعلوم الإلهيـة، كما يدعون إلى عدم التعويل على أصحاب الفلاسفة في ذلك، يقول ابن تيـميـة: "وأما العلم الإلهي، فليس عندهم منه ما تحصل به النجاة والسعادة، بل وغالب ما عندهم منه ما ليس بمتيقن معلوم، بل قد صرح أساطين الفلسفة: أن العلوم الإلهيـة لا سبيل فيها إلى اليقين، وإنما يُتَكَلَّمُ فيها بالأَحرى والأَخْلَق. فليس معهم فيها إلا الظن ﴿ **وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** ﴾"(٣).

وكان الرازي نفسه ممن عِيبَ عليهم خَلْطُه لمسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، قال ابن خلدون: "ولما وضع المتأخرون في علوم القوم، ودونوا فيها وردَّ عليهم الغزالي ما ورد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، وصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، وخلطوهما فناً واحداً قدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات

(١) التفسير الكبير، ج٤، ص ١٦٣.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص ٣٨.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١٧٨.

وتوابعها إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في «المباحث المشرقية» وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة، وكتبه محشوةً بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد"(١).

ويخالف ابن خلدون ما ذهب إليه الرازي حول التعويل على العقل بوصفه أساساً للعقيدة ومنطلقاً لفهم الشرع، حين يقول ابن خلدون بأن مسائل علم الكلام "إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوعٍ فيها إلى العقل ولا تعويلٍ عليه، بمعنى أنها لا تَثْبُتُ إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره"(٢).

على أن لجوء الرازي للتأويل إنما هو مرهون بحصول أمر موجب يستدعيه، فهو في تفسير قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه: ٥]، يرد على من قالوا: إنَّا لا نشتغل بالتأويل، بل نقطع بأن الله تعالى منزَّه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية، حين ضعَّف الرازي هذا القول لوجهين، مطبقاً المنهج الكلامي في ذلك، بل مطبقاً قاعدة التأويل عنده، بإثبات ضرورته في مثل هذه النصوص، يقول:

"الأول: أنه إن قطع بأن الله تعالى منزَّه عن المكان والجهة، فقد قطع بأنه ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس، وهذا هو التأويل، وإن لم يقطع بتنزيه الله تعالى عن المكان والجهة، بل بقي شاكاً فيه، فهو جاهل بالله تعالى. اللهم إلاّ أن يقول: أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعر به ظاهره، بل مراده به شيء آخر، ولكني لا أُعيِّن ذلك المراد خوفاً من الخطأ، فهذا يكون قريباً، وهو أيضاً ضعيف؛ لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلاّ موضوعه في لسان العرب، وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلاّ الاستقرار والاستيلاء، وقد تعذر حمله على الاستقرار، فوجب حمله على الاستيلاء، وإلاّ لزم تعطيل اللفظ وإنه غير جائز.

والثاني: وهو دلالة قاطعة على أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وهو أن الدلالة

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٩٥.

(٢) نفسه، ص ٤٩٥.

العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار، ودلَّ ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معاً، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل، والأول باطل وإلاّ لزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان وحاصلاً في المكان، وهو محال. والثاني أيضاً محال؛ لأنه يلزم رفع النقيضين معاً وهو باطل. والثالث باطل؛ لأن العقل أصل النقل، فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجودُ الصانع وعلمُهُ وقدرَتُه وبعثته للرسل لم يثبت النقل، فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً؛ فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل، وهذا برهان قاطع في المقصود"[١].

ولكن الرازي، وهو يسلك منهج التأويل عندما تقتضيه الحال، يعلن للناس صراحة ضرورة التحرز من ذلك إلاّ للمقتدرين عليه - وهو قلة - ممن وهبهم الله القدرة، وخصوصاً فيما يتعلق بمعالجة تلك القضايا العقلية المحضة، ذلك أن "القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تَعوَّدوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال، وأَلِفوا استحضارَ المعقولات المجردة، ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر"[٢].

ويبدو لنا أن الرازي قد حاول أن يطبق منهجه هذا من حيث قَصْر طرح القضايا العقلية على العقلاء فقط دون غيرهم، وذلك من خلال حياته الفكرية، حين حرص على عدم إشراك العوام في مناقشة بعض القضايا العقلية، كما هي الحال مع بعض مناظراته فيما وراء النهر، حين ناظر النور الصابوني حول مسألة أن الخلق غير المخلوق، والتكوين غير المكون، وقد حقق الرازي انتصاره على خصمه بالاستدلالات العقلية، بحيث لم يكن أمام خصمه إلا "تشغيب العوام والجهال"، وهو أمر يعده الرازي خروجاً عن قانون البحث والنظر، قال الرازي في وصف حاله

---

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٢٢، ص ٦، ٧.

(٢) نفسه، ج١٣، ص ٩.

وحال الخصم: "فبقي الرجل في الاضطراب الشديد والشغب العظيم مدة مديدة، واستحى من كثرة اضطراباته وانتقالاته، ثم في أثناء ذلك الشغب قال: يأيها الناس، إني أقول: إن الله تعالى هو الخالق البارئ، فوصف نفسه بالخلق، وأنا أقول: إنه صادق في قوله، وهذا الرجل يقول: ليس الأمر كما قال الله تعالى، فقلت له: إنك الآن خرجت عن قانون البحث والنظر، وشرعت في تشغيب العَوام والجُهّال، إلاّ أن هذه البلدة بلدة العلماء والأذكياء والأكياس، فنحن نكتب هذه المناظرة التي ذكرناها على الوجه الذي مر، ثم نرسلها إلى الأذكياء والعقلاء، فإن قضوا فيها بأني أنكرتُ الله، عاملُوني بما يليق بهذا الكلام، وإن قضوا بأنك عجزت عن الكلام وانتقلت من البحث والنظر إلى الشغب والسفه عاملوك بما يليق بك".

فلما شرعت في كتابة هذه المناظرة تضرع غاية التضرع، واعترف بأن ذلك الكلام كان خارجاً عن قانون العَقْل والسّداد، وظهر انقطاعُه وعجزهُ لجميع الحاضرين[1].

هذا ويمثل الرازي للقضايا العقلية من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ**﴾ [الأنعام: ٥٩]، ليقول: إنها "قضية عقلية محضة مجردة، فالإنسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً..." ومن ذكر القضية العقلية المحضة المجردة، فإذا أراد إيصالَها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثالاً من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً لكل أحد، والأمر في هذه الآية ورد على هذا القانون؛ لأنه قال أولاً: ﴿**وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ**﴾، ثم أكد المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس، فقال ﴿**وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**﴾ وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البَر، والبَحر، والحِسّ، والخَيال، قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر، فَذِكْرُ هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول"[2].

(١) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، ص ٢٠.

(٢) نفسه، ج١٧، ص ١٩٩.

ويلفت الرازي النظر إلى المحاذير الشديدة من الاشتغال بالتأويل من دون معرفة به حين ينقل قول أهلِ التحقيق في قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**﴾ [يونس: ٣٩]، بأن هذا يدل على أن من كان غير عارف بالتأويلات وقع في الكفر والبدعة؛ لأن ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما تكون متعارضة، فإذا لم يعرف الإنسان وجه التأويل فيها وقع في قلبه أن هذا الكتاب ليس بحق، أما إذا عرف وجه التأويل، فيصير ذلك نوراً على نورٍ يهدي الله لنوره من يشاء(١).

ومن جهة أخرى، فإننا نأخذ من كلام الرازي أنه لا يكفِّر أرباب التأويل الذين يؤمنون بالله ويصدقونه بكل ما عُلِمَ بالضرورة مجيء الرسول به، حتى وإن اختلفوا في تأويل بعض ما يتعلق بالإلهيات، مثل كون الله تعالى عالماً بالعلم أو لذاته، أو أنه مرئي أو غير مرئي، أو أنه خالق أعمال العباد أم لا؛ لأنه "لم ينقل بالتواتر القاطع لتعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإقرار به داخلاً في ماهيَّة الإيمان، فلا يكون موجباً للكفر، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزء ماهيَّة الإيمان، لكان يجب على رسول الله ﷺ أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسألة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمة، وَلَنُقِلَ ذلك على سبيل التواتر، فلما لم ينقل ذلك دلَّ على أنه عليه السلام ما وقَّفَ الإيمان عليها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان ولا إنكارها موجباً للكفر، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة، ولا نكفر أرباب التأويل".

هذا الموقف الواضح من جانب هذا الإمام الكبير في جواز التأويل فيما لا يمس أصول العقيدة، ما لم يرد فيه نص صريح، هو مفتاح حقيقي لجهوده العقلية في مجال التفسير، وهو موقف يمكن أن يرد به المحدثون على من يتنطعون على الناس

(١) مناظرات فخر الدين الرازي، ج٢، ص ٣٨.

بالتكفير في أمور متشابهات لم يأت في القرآن والسنة النَّصُّ الصريح عليها، ويغلقون بذلك أبواب الاجتهاد أمام الأمة الإسلامية في محاولتها الحديثة للَّحاق بحضارة العصر وعلومه.

يلفت الرازي النظر إلى الحكمة من وجود المتشابه في القرآن، فيورد عدداً من وجوه بيان تلك الحكمة، كان من بينها اعتقاده بحصول افتقار الناظر في المتشابه إلى إعمال العقل. واعتقاد الرازي أيضاً بضرورة الرجوع إلى التأويل عندما يدعو الأمر إلى ذلك، ولكن وفق قانون استدلالي منظم وصفه بالقانون الكلي، كما سنورده فيما بعد.

وقد أورد الرازي وجوهاً خمسة ذكر أن العلماء يرون فيها فوائد المتشابهات، وهي:

الوجه الأول:

أنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ**﴾ [آل عمران: ١٤٢].

الوجه الثاني:

أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة؛ أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد.

الوجه الثالث:

لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة منها علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان

إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة.

الوجه الرابع:

وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق. فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطَبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول، وهو الذي يُخَاطَبون به في أول الأمر، يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني، وهو الذي يُكْشف لهم في آخر الأمر، هو المحكمات[1].

تلك هي الوجوه التي يراها الرازي في حكمة المتشابه في القرآن، وهي وجوه نص عليها العلماء من قبل بصور مختلفة. غير أن الرازي قد رتبها على وجه شامل دقيق، يكشف ـ من وجهة نظره ـ عن الحكمة القرآنية في المتشابه، بمراعاة أحوال المخاطبين وفتح آفاق من الاجتهاد أمام الأمة الإسلامية عبر العصور.

كذلك نَوَّهَ الرازي ـ في مناسبة أخرى هي بحث مسألة التأويل، عند تفسير قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ [آل عمران: ٧] ـ بالقضية، فالقرآن قد دلَّ على أنه بكلِّيَته محكم كما في قوله تعالى: ﴿**الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ**﴾ [هود: ١] وأنه دلَّ على أنه بكليته متشابه كقوله تعالى: ﴿**كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**﴾ [الزمر: ٢٣]، وأنه دلَّ على أن بعضه محكم وبعضه متشابه كما في هذه الآية: ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾، وهنا يقول الرازي: "إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه مُحْكَمَة، وأن الآيات

---

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص ١٧٢.

الموافقة لقول خصمه متشابهة"(١).

وبعد أن يضرب الرازي مثلاً لذلك، كموقف المعتزلة وأهل السنة من أفعال العبد، يؤكد ضرورة وجود "قانون يُرْجَعُ إليه في هذا الباب"(٢). ويبين ذلك في مباحث لفظية وتأويلية مفصلة(٣)، فيعرب عن ذلك القانون الذي يرى أن الاستدلال على المعنى المقصود إنما يتم ويحصل بواسطته، قائلا: "اللفظ إذا كان مُحْتَملاً لمعنيين، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المُحكَمْ، وأما إن حَمَلْنَاه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه، فنقول: صرف النظر من الراجح إلى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليلُ المنفصل إما أن يكونَ لفظياً وإما أن يكونَ عقلياً"(٤).

ولقد فَصَّلَ الرازي القول في هذين الوجهين (اللفظي والعقلي) لبيان ما يقوم عليه هذا القانون؛ فالقسم الأول إنما يتم عنده إذا حصل بين هذين الدليلين اللفظيين تعارض، وإذا وقع التعارض بينهما، فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس، اللهم إلاَّ أن يقال: إنّ أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع، فحينئذ يحسن الرجحان، أو يقال: كل واحد منهما وإن كان راجحاً إلاّ أنَّ أحدهما يكون أرجح، وحينئذ يحسن الرجحان، "إلاَّ أننا نقول: أما الأول فباطل؛ لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة؛ لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك، وعدم المجاز وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص ١٦٩.

(٢) نفسه، ج٧، ص ١٦٩.

(٣) نفسه، ج٧، ص ١٦٩، ١٧٠.

(٤) نفسه، ج٧، ص ١٦٩.

اللفظية لا يكون قاطعاً "(١).

وفي موضع آخر أكد الرازي ضرورة توفر هذه الشروط، عندما ذكر في كتابه «مُحَصِّلُ أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»: "أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تَيَقُّنِ أمورٍ عشرة، فعدد هذه الأمور السالف ذكرها"(٢).

ويرسم الرازي معالم الاستدلال العقلي فيحيطه بوجوه من التحفظ قائلاً:

وأما الثاني: وهو أن يقال: أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني، وإن كان أصل الاحتمال قائماً فيهما معاً، فهذا صحيح، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيّاً، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية، بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية؛ فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أَشْعَرَ به ظاهرُ اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعَذُّر حملهِ على ظاهره، فعند هذا يتعين التأويل، فَظَهَرَ أنه لاسبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلائل العقلية القاطعة على أنَّ معناه الراجح مُحالٌ عقلاً، ثم إذا قامت هذه الدلالة، وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا؛ لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز، وترجيح تأويل على تأويل، وذلك الترجيح لا يمكن إلاَّ بالدلائل اللفظية، والدلائل اللفظية على ما بيَّنَّا ظنية، لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر، يكون في غاية الضعف، وكل هذا لا يفيد إلاَّ الظن الضعيف،

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص ١٦٩.

(٢) الفخر الرازي، المحصل، ص ٥١.

والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال، فلهذا التحقيق المتين [ذهبنا إلى أنه][1] بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعين التأويل[2].

وبالرغم من كثرة المواضع التي يتطرق فيها الرازي لقانون التأويل في تفسيره الكبير من خلال تطبيقه له في معالجاته الكلامية لما يعترضه من قضايا، فإنه يحيل إلى كتابه «أساس التقديس» لمن أراد الاستقصاء "في الآيات والأخبار المتشابهات"[3].

أسلوب التأويل وطريقته عند الرازي:

بعد أن بيَّن الرازي متى تكون الضرورة داعية إلى إعمال التأويل، سواء في النص القرآني أو في الخبر، وبعد أن أقام من الدلالة ما يبين به حال اقتضاء التأويل، ينتقل الرازي إلى أمثلة التطبيق، فيورد العديد من الآيات والأخبار التي ورد فيها ذكر ما لا يستقم معناه مع الأخذ الظاهري، فيلزم معه التأويل، مثل ذكر الوجه واليد والعين والصورة والشخص وغيرها من ألفاظ، إن أخذت على ظاهرها لزمت عنها شَناعات التشبيه والتجسيم، فلزم معها التأويل.

ويمهد الرازي لمشروعية الأخذ بالتأويل لبيان أنَّ كتاب الله موضوع لإعمال الذهن ونشاط العقل، ويستدل على ذلك بأربع عشرة آية وحديثين صحيحين، ثم يفرد فصلاً في بيان المحكم والمتشابه ـ وذلك في كتابه «أساس التقديس» يشرح فيه معنى المحكم والمتشابه لغةً ثم شرعاً، وهو شرحٌ الغرضُ منه بيان مدخل العقل في الفهم والحاجة إلى التأويل[4]، ولا تأويل إلاَّ في المتشابه فقط. على أنه إذا كان التأويل يستوجب صرف اللفظ عن ظاهره، فإن إجراء هذا الصرف مشروط بشرط، يشير إليه الرازي قائلاً: "ويجب أن يعلم أنَّ الذي به يُصرف اللفظ عن ظاهره لا بد

(١) في الأصل (مذهبنا أن)، ولم يستقم بها المعنى.

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص ١٦٩، ١٧٠.

(٣) التفسير الكبير، ج٢٢، ص٧.

(٤) انظر: فخر الدين الرازي، أساس التقديس، الفصلان الثاني والثالث، ص ٢١١– ٢٢٢.

وأن يكون أقوى"(١).

ومن خلال إيراد الرازي لأمثلة من التأويل، نجد أنَّ للتأويل عنده منهجاً وقواعد، إذا تتبعناها نجدها على النحو الآتي:

أولاً: وقوف الرازي عند اللفظ الدال ظاهرُه على شُبْهَةِ التجسيم، ومن ثم بيان فساد أَخْذِه على ظاهره.

ثانياً: تحويل مدلول اللفظ من ما هو (مادي) إلى ما هو (معنوي) أو (مجرد).

ثالثاً: اختيار المدلول التجريدي للفظ على الأسس الآتية:

١- الأساس العرفي:

ويتمثل في استعمال اللفظ على نحو شاع في أساليب العرب وأعرافهم اللغوية، فالرازي يقرر في «المحصول» "أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خَفيّ لا يعرفه إلاّ الخواص"(٢). وهذا يعني أنَّ تأويل اللفظ يجب ألا يخرج عن الممكن المألوف فيه، وإلاّ تحول التأويل إلى تعمية للمعنى وإلغاز على الفهم.

٢- الأساس المنطقي:

ويتمثل في تحقيق اتساق البناء الداخلي للعبارة في إطار المعنى التجريدي الذي تم اختيار اللفظ له.

٣- الأساس اللغوي:

ولا يفوت الرازي أن يقرر لمنهج التأويل ضوابط لغوية، إلى جانب الضابط العرفي والضابط المنطقي، ويتمثل الأساس اللغوي في عدة قواعد مثل:

(أ) قاعدة حذف المضاف:

من ذلك "أنه تعالى إذا أضاف فعلاً إلى شيء، فإن كان ظاهر تلك الإضافة

(١) فخر الدين الرازي، المحصول، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص ٢١٥.

(٢) نفسه، ص ٢٧١.

ممتنعاً، فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل... وقد قال تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، والمراد أهل القرية... وليس فيه إلا حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه"(١).

(ب) قاعدة إبدال حروف الجر:

وهي قاعدة لغوية أخرى يستعان بها على التأويل عند الرازي، وهي أن "حروف الجر يقام بعضها مقام البعض الآخر"(٢)، وعلى ذلك يمكن تأويل الآية: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ على وجهين:

الأول: إذا طبقنا قاعدة حذف المضاف فأظهرناه، فكان تأويل الآية: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم علامة أو أمارة من عند الله، وقد رسمت لهم في ظلل الغمام".

والثاني: إذا طبقنا قاعدة وضع حروف الجر الواحد منها مكان الآخر، لقلنا: إن الآية إنما تعني: هل ينتظر هؤلاء القوم أن يرسل الله بغمامٍ مع ملائكة.

ويلفت الرازي النظر إلى أهمية علم الناسخ والمنسوخ بوصفه أصلاً مهماً في توجيه التأويل، ويؤكد مراراً أنَّ التأويل ضرب من الاجتهاد، لا يمارسه إلا عالم تحصَّلت له من العلم شرائط ومعارف، هي وسائل لحسن الاجتهاد والتأويل، منها علمه بالناسخ والمنسوخ.

ومن هنا فإن الرازي في كتابه: «المحصول» يقرر أنه إذا كانت آيتان إحداهما مكية والأخرى مدنية، "فالمدني مُقدَّم؛ لأنَّ الغالب في المكيَّات ماكان قبل الهجرة، والمدني - لا محالة - مقدم عليه. أما المكيات المتأخرة عن المدنيات فقليلة، والقليل ملحق بالكثير، فيحصل الرجحان"(٣).

وبعبارة أخرى، فإنَّ الآيات المكية التي نزلت قبل الهجرة منسوخة بالآيات المدنية التي نزلت بعد الهجرة، والآيات المكية التي نزلت بعد الهجرة ملحقة بالآيات المدنية التي نزلت بعد الهجرة أيضاً.

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٢٨- ١٢٩.

(٢) نفسه، ص ١٣١.

(٣) فخر الدين الرازي، كتاب المحصول، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص ٥٦٧- ٥٦٨.

على أنه مما تجدر الإشارة إليه أنَّ الرازي يبدي حرصه الشديد على كسب ثقة قارئه واقتناعه بمنهجه التأويلي، فلا ينتقل من خطوة إلى التي تليها من خطوات التأويل إلاَّ بعد أن يكون قد قدَّم لقارئه الأمثلة والشواهد الدالة على جواز إحالة هذا اللفظ إلى هذا المعنى(١). وربما كان ذلك تحرجاً من ظاهرية عصره الذين كانوا يتمسكون بظاهر النص، ويمنعون التأويل مهما دعت الأسباب العقلية والدينية إلى ذلك.

ضرورة التأويل عند الرازي:

إعمال التأويل في النصوص القرآنية وفي الأخبار أمر مشروع عند الرازي، بل هو أمر تدعو إليه طبيعة فهم النص. ولقد تناول الرازي بيان الدلائل الموجبة لإعمال التأويل في النص القرآني في مقدمة القسم الثاني من كتاب "أساس التقديس"، فقسَّم هذه الدلائل ثلاثة أقسام:

١- دليل جمالي:

وفي هذا الدليل يقرر الرازي أننا لو أخذنا ـ مثلاً ـ بظاهر الوصف الوارد في القرآن عن الله تعالى "ذِكْرُ الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحد، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيَّلة"(٢). ويبدو أن الرازي كان عليه أن يخاطب مجسِّمَةَ عصره بمثل هذا الأسلوب حتى يرتدعوا عما هم فيه من ضلال، فتعالى الله عما يصفون.

٢- دليل أخلاقي:

أما في هذا الدليل، فإن الرازي يلفتنا إلى أنَّ القرآن قد ورد فيه من الوصف لذات الله ما إن أُخِذَ على ظاهره ضاعت الدلالة الأصلية منه، فمثلاً "ورد في

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٠٣- ١٨٢.

(٢) نفسه، ص ٩٩.

القرآن أنه نور السموات والأرض، وأنَّ كل عاقل يعلم بالبديهة أنَّ إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، وليس هو هذا النور الفائض من جَرْم الشمس والقمر والنار، فلا بد لكل واحد منا من أن يفسر قوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ** ﴾ بأنه منوِّر السموات والأرض، أو بأنه هادٍ لأهل السموات والأرض، أو بأنه مصلح السموات والأرض وكل ذلك تأويل"[1].

٣- دليل علمي:

وفي هذا الدليل يشير الرازي إلى أنَّ فهم الحقيقة العلمية على وجهها الصحيح الذي لا تنقلب معه النعمة إلى نقمة، إنما يحتاج منا إلى التجاوز عن ظاهر اللفظ، فعندما يقول رب العزة: ﴿ **وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ** ﴾ [الحديد: ٢٥]، ثم إذا أخذنا لفظ ﴿ **أَنزَلْنَا** ﴾ على ظاهره، فكان الأمر يأخذ صورةَ الإمْطارِ بالحديد من السماء إلى الأرض، وفي مثل هذا التصور ما يقلب واقع حقيقة علمية تقرر وجود الحديد على صورة أكاسيد في باطن الأرض يستخرجها الناس، ولا تمطرها عليهم السماء، ولذا كانت استقامة الصورة رهناً بتأويل لفظ ﴿ **أَنزَلْنَا** ﴾ ليفهم بمعنى (أوجدنا) أو (وفَّرنا لبني البشر)[2].

ثم يورد الرازي من بعد ذلك سبعة شواهد تتناول ذِكْرَ المَعِيَّةِ والقُرْب من الله، ويوضح الرازي كيف أنه من دون التأويل لا يستقيم المعنى.

ولا يَقْصُرُ الرازي استخدام منهج التأويل على النص القرآني وحده، بل هو يمتد بتطبيقه إلى الأحاديث القدسية والنبوية، ويستشهد بأن أكابر علماء الأمة قد أخذوا بالتأويل، وأوجبوه في العديد من مواضع الكتاب والأخبار، وأنه قد أخذ بهذا الغزالي وأحمد بن حنبل[3].

---

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٩٩.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٩٩-١٠٠.

(٣) من المعلوم أن ابن تيمية يعترض على هذا النوع من التفسير، الذي يعده من التفسير بالرأي، حين يطلق الحكم بتحريمه، يقول في مقدمته في أصول التفسير، ص ٤٩: "فأما تفسير القرآن بمجرد=

= الرأي فحرام"، ويقول تعقيباً على الأحاديث التي أوردها بتحريم التفسير بالرأي، في مقدمته نفسها، ص ٥٣، ٥٤: "فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرُّجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغةً وشرعاً فلا حرج عليه"، ويقول الدكتور صبري المتولي في بحثه: "تفسير ابن القيم للقرآن الكريم، دراسة في المنهج والمصطلح" ص ٦٢: "إن الاتجاهين النقلي والعقلي كانا يسيران جنباً إلى جنب في أقوال المفسرين، وفي كتب التفسير في مرحلة التدوين، وخاصة في القرون الثلاثة الأولى التي شهد لها الرسول ﷺ بالفضل والخيرية، فالعلم النافع عند أهل السنة بوجه عام إما نقل عن مصدق معصوم، وهذا هو الجانب النقلي أو جانب الرواية، وإما قول عليه دليل معصوم، وهذا هو الجانب العقلي أو جانب الدراية". ويشير الدكتور صبري المتولي إلى أنّ ابن القيم - انطلاقاً من هذا المفهوم - قسَّم التفسير بالرأي قسمين: "الرأي الصحيح المحمود، وهو الرأي الذي يستند إلى استدلال أو استنباط من النص وحده، أو من نص آخر معه، والرأي الباطل المذموم، وهو الرأي الذي لا يستند إلى استدلال أو استنباط، بل يخالف النص مخالفة صريحة، ومن هنا فإن الاتجاه العقلي الذي كان معروفاً في عصر الصحابة وعصر التابعين هو الاتجاه العقلي في صورته المحمودة، وهو الذي يظهر في صورة الرأي الصحيح المحمود، ويفر من الرأي الباطل المذموم".
وأورد المتولي عن ابن القيم في كتابه: أعلام الموقعين، ١ / ٦٧، ٦٨، قوله: "فهذا أبو بكر رضي الله عنه يسأل عن الكلالة، فقال: أقول فيها برأيي... ورأى أنه من لا ولد له ولا والد، اعتماداً على موضوعين من كتاب الله، حيث يقول تعالى: ﴿**وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ**﴾ [النساء: ١٢] وحيث يقول تعالى: ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ**﴾ [النساء: ١٧٦]. أما ما روي عن الصِّدِّيق من قوله: "أي سماءٍ تظلني، وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي"، فمراد الصديق هنا الرأي الباطل المذموم، وهو الرأي المجرد الذي لا دليل عليه، بل هو خرص وتخمين، فهذا الذي أعاذ الله الصديق والصحابة منه...".
ويؤخذ مما أورده الدكتور المتولي، نقلاً عن أعلام الموقعين لابن القيم، ١ / ٨٢، ٨٣ أن اعتراض الإمام أحمد على التفسير بالرأي، ليس إلا على الرأي المذموم، حينما قال نظماً محذراً من الرأي المذموم وحاثّاً على اتباع النقل الصحيح.

دين النبي محمد آثار
نعم المطية للفتى الأخبار
لا تخدعن عن الحديث وأهله
فالرأي ليل والحديث نهار
ولربما جهل الفتى طرق الهدى
والشمس طالعة لها أنوار =

ويختتم الرازي حديثه عن تأويل النص القرآني والخبر، ببيان فائدة التأويل عامة، وفي النصوص التي يوحي ظاهرها بالتشبيه والتجسيم خاصة، فيقول: "فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل، وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزَّه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها"(١)؛ لأنَّ القرآن يشتمل على المحكم والمتشابه، كما هو معروف وكما هو مقرر بنص القرآن، ولذلك يحتاج الناظر فيه أن يستعين بدلائل العقل، ويستكثر من سائر العلوم؛ "وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة"(٢).

وإذا كانت الفائدة الأظهر للتأويل عند الرازي هي فائدة كلامية تتمثل في دفع شناعات التشبيه والتجسيم، فثمة فائدة أخرى فقهية الطابع، يرى الرازي أنها تتمثل في "أن ينال المكلف رتبة المجتهدين" حين يسعى لفهم قصد الله عزَّ وجلَّ ويستكنه مدلول النص والخبر(٣).

القول فيما لو تعارض الدليل العقلي مع الشاهد النقلي:

بعد أن ينتهي فخر الدين الرازي إلى ضرورة التأويل وبيان منهجه في ذلك يعود

= كما أن ابن القيم لا يرى حرجاً من الأخذ بالرأي المحمود، وهو الرأي الذي يعرفه ابن القيم بأنه: "ما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب، مما تتعارض فيه الأمارات، فإذا رجحت أمارة من الأمارات، أو بديل من البديلات المختلفة بالاستناد إلى استدلال، أو استنباط، فهو المحمود عنده، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [النساء: ٨٣]. انظر: الدكتور صبري المتولي، تفسير ابن القيم للقرآن الكريم، دراسة في المنهج والمصطلح، ص ٨٠، ٨١، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٨٤.

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٢) نفسه، ص ٢٣٣.

(٣) فخر الدين الرازي، المحصول، الجزء الأول، القسم الثاني، ص ٢٣٣.

إلى طرح سؤال طالما تناوله الدارسون من قبل عند المسلمين وغيرهم من علماء الأديان، ذلك أن التوفيق بين العقل والنقل كان من خصائص التفكير الديني والتفكير الفلسفي في العصر الوسيط، يستوي في ذلك المفكرون اليهود والنصارى والمسلمون(١)، غير أن روح التوفيق بين العقل والنقل قد أنتجت محاولات أكثر أصالة في الفكر الإسلامي، بسبب ما تنطوي عليه حقيقة الإسلام من عقلانية فطرية تستجيب معها عقول البشر إليه، ومن ثم كانت محاولات المسلمين في هذا التوفيق على اختلاف درجاتها أكثر نجاحاً وإبداعاً، ولذلك فإن السؤال التقليدي هنا يعيد الرازي طرحه من جديد، وهو يختص بالبراهين العقلية إذا صارت متعارضة مع الظواهر النقلية، فكيف يكون الحال فيها؟

ويشرع الرازي في إعداد إجابة يحدد بها موقفه في مثل هذا الأمر بما يسمى "القانون الكلي" فيقسم الأمر على وجوه أربعة:

الأول: أن نَعُدَّ العقل والنقل ـ في حال تعارضهما ـ صادقين معاً، غير أن مثل هذا الحكم يأباه المنطق السليم، وذلك على أساس أنه في حال التخالف يكون العقل والنقل في منزلة النقيضين، وكما هو معلوم أن النقيضين لا يصدقان معاً.

والثاني: أن نعد العقل والنقل في حال تعارضهما كاذبين، غير أن مثل هذا

---

(١) أهم وجوه التعارض الظاهري بين المنهج النقلي والمنهج العقلي عند المفكرين المسلمين كان فيما يتعلق بمشكلة الوجود؛ انظر: حسام الدين الألوسي، مشكلة الوجود، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد ١٩٦٧، مطبعة الزهراء، ص ٧ وما يليها؛ وانظر أيضاً فيما يتعلق بقضية النبوة، وتفسيرها بين العقل والنقل في كتاب:

F. Rahman Prohecy Islam, London, 1958.

وانظر فيما يتعلق بجدل اليهود حول العقل والنقل: كتاب موسى بن ميمون «دلالة الحائرين»، حيث يبدو تأثر المفكر اليهودي بالجدل السائد حول العقل والنقل عند المسلمين، وخصوصاً عند الغزالي في أماكن كثيرة من كتابه؛ وانظر أيضاً: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، لمحمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م؛ وانظر: معالجة المستشرق أربري موضوع العقل والنقل في التراث الإسلامي بصفة عامة في كتابه:

A. J. Arberry, Revelation and reason in Islam, London, For wood Lectures, 1957 .

الحكم مرفوض مرتين: مرة بحكم المنطق، وذلك على أساس أن المتخالفين إنما هما بمنزلة النقيضين، والمتناقضان لا يكذبان معاً، ومرة بحكم أن النقل ـ خصوصاً لو كان قرآناً أو سنةً ثابتة ـ لا يحق في شأنه الحكم بالكذب.

والثالث: أن نعتبر ـ في حالة التعارض ـ صدق العقل وكذب النقل، غير أنه سبق القول بأن تكذيب نص ديني مثبت، أمر لا يجوز، بحكم العقل نفسه.

والرابع: في حالة التعارض نحكم بكذب العقل وصدق الشاهد النقلي. غير أن الرازي يقرر بطلان هذا الحكم؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلاّ إذا عرفنا بالدلائل العلقية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متَّهماً غير مقبول القول، ولو كان (العقل) كذلك (أي مُتَّهَماً غير مقبول القول) لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول (أي إثبات الصانع والنبوة) وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل(١).

وبعد هذا التقسيم والتفنيد السابق يخلص الرازي إلى الحل الآتي:

١ـ لا قدح في صحة الدلائل العقلية القطعية.

٢ـ أما الدليل النقلي الذي تعارض مع الدليل العقلي، فإن الحكم فيه على أحد وجهين:

(أ) إما أن يكون هذا الدليل النقلي غير صحيح أو مغلوطاً، خصوصاً إذا كان من الأخبار، ويمكن الكشف عن عدم صحته بوسائل علم الجرح والتعديل.

(ب) وإما أن يكون هذا الدليل النقلي صحيحاً، إلا أن المراد منه غير ما يدل عليه ظاهره، فيلزم التأويل فيه بما يوافق الدليل العقلي، "فإن لم يجز التأويل،

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٢١٠ـ ٢١١.

فوّضنا العلم بها (أي بهذا المنقول) إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"(١).

فالرازي إذن ينتهي إلى أنه لا قدح في حجة العقل السليم، فإن تعارض دليل العقل السليم مع النقل، رحنا نتثبت أولاً من صحة المنقول، فإن ثبتت أوّلناه لصالح دليل العقل، وإلاّ فوضنا الأمر فيه إلى الله.

وبعبارة أخرى، فإن فحوى هذا الموقف أن صحيح العقل لا يتعارض مع صحيح النقل، فكلاهما حق، والحقُّ لا يضاد الحقَّ، بل يشهد له ويؤيده، على نحو ما سبق ابن رشد إلى تقريره في كتابه "فصل المقال فيما بين الحِكْمَةِ والشريعة من الاتصال"(٢).

غير أن ابن تيمية قد عاب هذا القانون، وعلّق عليه بقوله: "هذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعُه قانوناً كلياً فيما يستدل به من كتب الله تعالى، وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يستدل به، ولهذا ردُّوا الاستدلال بما جاء به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها، وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين".

كما أعرب ابن تيمية عن أن هذا القانون لم يكن من ابتكار الرازي نفسه أو أتباعه، وإنما قد سُبِقُوا إليه، إذ يقول: "وأما هذا القانون الذي وضعوه، فقد سبقهم إليه طائفة، منهم أبو حامد، وجعله قانوناً في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل"(٣).

ثم أضاف ابن تيمية بعد ذلك أن أبا بكر بن العربي هذا قد وضع قانوناً آخر،

---

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٢١١.

(٢) انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٩٦؛ وانظر: المحصول، للرازي، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، الجزء الأول - القسم الأول، ص ٥٧٢- ٥٧٣.

(٣) انظر: معارج القدس، ومعه قانون التأويل للغزالي، ص ٢٣٥، وما بعدها؛ وانظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ص٥.

مبنياً على طريقة أبي المعالي[١] وَمَنْ قَبْلَه كالقاضي أبي بكر الباقلاني[٢].

ويقف ابن تيمية من هذا القانون وغيره من قوانين التأويل موقف المستنكر، فيرى أن مثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء القوم يقوم بأن يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، ثم يجعلونه الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه، مع أنه في حقيقته هو ما ظنّوا أن عقولهم عرفته، "ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تَبَعَاً له؛ فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه"[٣].

ولم يكتف ابن تيمية بهذا الهجوم على واضعي قوانين التأويل من المتكلمين المسلمين، بل نجده يقارن بين ما وضعه هؤلاء من قوانين، وما وضعه النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم، بل يتعدى ذلك إلى القول بأن النصارى أنفسهم أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء، يقول ابن تيمية: "وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم، وردّوا نصوص التوراة والإنجيل إليها، لكن تلك الأمانة اعتُمِد فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء، أو ما بلغهم عنهم، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل، كسائر الغالطين ممن يحتجون بالسمعيات، فإن غَلَطَهُ إمّا في الإسناد أو في المتن، وأما هؤلاء فوضعوا قوانينه على ما رأوه بعقولهم، وقد غلطوا في الرأي والعقل"[٤].

ويمضي ابن تيمية في مناقشته هنا لإبراز وجه المقارنة فيما يتعلق بتعظيم الأنبياء والرسل من هذا الباب، فيقول: "فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء، لكن النصارى يشبههم من ابتدع بدعة بفهمه الفاسد من النصوص، أو

---

(١) هو إمام الحرمين، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ولد بنيسابور سنة ٤١٩هـ، وتوفي سنة ٤٧٨هـ. وهو من أعظم أئمة الأشاعرة، تتلمذ عليه الغزالي.

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد، أبو بكر، القاضي، المعروف بابن الباقلاني، عاش في بغداد وتوفي سنة ٤٠٣هـ.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ص ٦.

(٤) نفسه، ص ٧.

بتصديقه النقل الكاذب عن الرسول، كالخوارج والوعيدية والمرجئة، والإمامية وغيرهم، بخلاف بدعة الجهمية والفلاسفة، فإنها مبنية على ما يقرون هم بأنه مخالف للمعروف من كلام الأنبياء، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء، وأنه صحيح عندهم"(١).

ونستطيع هنا أن نستخلص من رأي الرازي حول التأويل بعامة، وعقلية المفسر بخاصة ما يمكن أن نسميه بـ: "ضوابط التفسير عند الرازي"، ذلك أن الرازي بالإضافة إلى أهمية اعتماده على علوم القرآن بعامة، فإنه ينطلق أولاً وقبل كل شيء في نظرته إلى مفسر القرآن الكريم من ضرورة اعتبار كون المفسر من ذوي (الألباب)، فهذه الكلمة القرآنية تعد مصطلحاً أثيراً عنده، إذ نراه يكرر القول بتأكيد ضرورة إعمال العقل في تفسير القرآن، بناءً على اعتقاده بأن ذوي (العقول الكاملة)(٢) - وهذا هو المقصود بذوي الألباب عنده - هم الذين يستطيعون الاتعاظ بما في القرآن، ومن ثم فإن ذوي الألباب أولئك هم الذين يعلمون أن المحكم والمتشابه كلاهما كلام الله الذي لا يجوز في كلامه التناقض، يقول الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]: "وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلاّ ذوو العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكماً، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهاً، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل، فيعلمون أنَّ ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى"(٣). ثم يأخذ من هذه الآية معنى يتفق مع القول بضرورة إعمال العقل، حين يقول: "إن هذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ٧، ٨.

(٢) التفسير الكبير، ج٧، ص ١٧٨.

(٣) نفسه، ج٧، ص ١٧٨.

الدلائل العقلية، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول، ويوافق اللغة والإعراب"(١).

وهنا يعلن الرازي مذهبه في التفسير العقلي بكل وضوح، بما يتطلبه من ضوابط وشروط، وكأنه يريد أن يكبح جماح العقل، ويحد من شطحاته، كما يحد من صلف الاعتداد بالرأي؛ لأن المسألة عنده هنا ليست مسألة تفسير بالرأي الذي هو نوع محرم من التفسير، لِما أورده من قوله ﷺ: "من فسَّر القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار"(٢)، وإنما المسألة ذات أسس وقواعد من أهمها معرفة علم الأصول، بل التبحر في هذا العلم، وفي علم اللغة والإعراب، حتى إن الرازي - وهو يعلي من شأن المفسر لعلو مكانة القرآن وشرفه - نجده يحذر المفسر بشدة من الخوض في التفسير دون التمكن من تلك العلوم؛ لأن من لا يعتمد على تلك الأسس في تفسيره سيكون عُرضة للإثم، بل سيكون في غاية البعد عن الله، وذلك منزلق في غاية الخطر، فالشيء كلما كان أشرف كان ضده أخسَّ، وكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفاً بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظَّم الله الثناء عليها: "ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله، ولهذا قال النبي ﷺ: "من فسّر القرآن برأيه، فيلتبوأ مقعده من النار"(٣).

ينبه الرازي من يفسر القرآن إلى ضرورة حصول اليقين بأن القرآن محكمه ومتشابهه كله من عند الله، وأنّ رَدَّ ظاهر اللفظ في المتشابه لا يعد طعناً في صحة القرآن، يقول الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**﴾ [آل عمران: ٧]: "اعلم أنَّ الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أنَّ القرآن كلام الله تعالى بالدلائل

(١) التفسير الكبير، ص ١٧٩.

(٢) نفسه، ج٧، ص ١٧٩.

(٣) نفسه، ج٧، ص ١٧٩.

اليقينية، فإذا رأى شيئاً متشابهاً، ودلَّ القطعي على أن الظاهر ليس مراداً لله تعالى؛ علم حينئذ قطعاً أنّ مراد الله شيءٌ آخر سوى ما دل عليه ظاهره، وأنَّ ذلك المراد حق، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شُبْهةً في الطعن في صحة القرآن"(١).

وينصح الرازي المفسر بعدم اللجوء إلى طرق "المبطلين" في تفسيرهم حين يحتجون لباطلهم بالمتشابه، ذلك أنَّ الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة، ويقتصرون على الظواهر الموهمة، ويتمسكون بالمتشابهات إنما يحصل ذلك منهم "لأجْلِ أنَّ في قلوبهم زيغاً عن الحق، وطلباً لتقرير الباطل"(٢).

كما يُرغِّبُ الرازي إلى المفسر الأخذَ بحتمية اعتبارِ أن كلَّ حرف في القرآن له معناه وفائدته؛ "لأن حمل كلام الله على اللغو والعبث وعدم الفائدة بعيد"(٣)، "وأن يركز المفسر اهتمامه على ما يمكن استنباطه من كلام الله تعالى وما اشتمله من مدلولات اللغة حقيقية أم مجازية، وأن ينصرف عن الاعتقاد بأن لكل ظاهرٍ باطناً"(٤)، بحيث لا تصرف ألفاظ القرآن عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة. ومن هنا "فإن الأولى بالمفسر أن لا يَتَجَرَّأ على تقرير معنى لا يدل عليه عقل، أو لفظ قرآن أو خبر صحيح"(٥)، فهو يقول معقباً على اختلاف المفسرين حول مدة تقليب أهل الكهف في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ** ﴾: "وأقول هذه التقديرات لا سبيل إلى العقل إليها، ولفظ القرآن لا يدل عليه، وما جاء فيه خبر صحيح، فكيف يعرف؟ بل إنه يناقش ابن عباس فيما رُوِيَ عنه فيما يختص بفائدة تقلبهم فقد روي أنه قال: "لئلا تأكل الأرض لحومهم ولا تبليهم"، فردَّ الرازي متعجباً: "وأقول: هذا عجيب؛ لأنه تعالى لما قدر على أن يمسك حياتهم

(١) التفسير الكبير، ص ١٧٨.

(٢) نفسه، ج٧، ص ١٧٤.

(٣) نفسه، ج٢١، ص ١٧٢.

(٤) نفسه، ص ١٧٩.

(٥) نفسه، ص ١٧٩.

مدة ثلاثمائة سنة وأكثر، فلم لا يقدر على حفظ أجسادهم أيضاً من غير تقليب"(١)، وهكذا يرفض الرازي رأياً لا يقوم على النقل الصحيح، ويقيم رأياً يقوم على العقل الصحيح، ولا يتعارض مع نَقْلٍ عن الكتاب والسنة.

النهج الاستدلالي عند الرازي من خلال معالجته لموضوع: "القضاء والقدر" أو "الجبر والاختيار" كقضية كلامية:

بَيَّنا في الصفحات السابقة من هذا الباب أهم ملامح الاتجاه العقلي عند الرازي من خلال تفسيره، ونود أن نورد هنا مثلاً تطبيقياً يصور لنا أسلوب الرازي الاستدلالي المنطقي الذي امتشقه سلاحاً خاض به معارك كلامية عنيفة مع بعض الفرق الإسلامية المعنية(٢)؛ لنستبين من هذا المثال مدى اعتماد الرازي على المنهج العقلي في معالجته لواحدة من كبريات قضايا الخلاف الإسلامية الكلامية التي طالما شغلت كثيراً من مفكري المسلمين، وتعالت حولها أصوات المتخاصمين ومن بينهم الفخر الرازي نفسه، وهي قضية: "القضاء والقدر أو الجبر والاختيار"، والتي هي - بلا شك - جديرة باهتمام الرازي بوصفه رجلاً سنياً أشعرياً متكلماً، يسعى إلى تعظيم الله وإثبات جلاله، وعلو كبريائه(٣)، إدراكاً منه لعظم المسألة وصعوبتها وغموضها، متوسلاً إلى الله أن يوفقه للحق في مسألة عُدَّت من أول الشُّبَه التي وقعت في الملة الإسلامية(٤).

ولقد صرح الرازي نفسه بأن هذه المسألة "من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شُغَباً، وأشدها شغباً"(٥)، كما قرر أن مبحثها "صار مَنْشَأً لضلالات عظيمة"(٦).

(١) التفسير الكبير، ص ١٠١.

(٢) انظر مثلا: فخر الدين الرازي، مناظرات بلاد ما وراء النهرين، ص٥١.

(٣) التفسير الكبير، ج٢، ص ٥٢.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٩.

(٥) التفسير الكبير، ج٢، ص ٥٢.

(٦) نفسه، ج٢،ص ٤٥.

ونود أن نمهد لذلك بعرض بعض الآراء المتعلقة بـ (الإرادة) التي حَظِيت باهتمام بالغ من لدن الفلاسفة قديمهم وحديثهم بعامة[1]، ومن عموم مفكري الإسلام بخاصة، على مختلف طوائفهم، بوصفها قضية تمثل جانباً مهماً من مباحث تلك المسألة الكبرى: "القضاء والقدر"، أو"الجبر والاختيار"، بل تمثل المدخل الرئيسي لكل المباحث المتعلقة بِشُعَبِ تلك المسألة.

وإذا كان لفظ "الإرادة" في نطاق هذه المسألة يمثل مشكلة لغوية، تؤدي إلى تشابه لغوي باشتراك اللفظ بين الإرادة الإلهية، وإرادة العباد؛ إذ لفظ "الإرادة" هنا قد لا يعني ما يعنيه هناك، فإننا سنورد هنا بعض المباحث المتعلقة بهذا الأمر عند الرازي، لبيان أثر "الإرادة" أو "المشيئة"من جانب الله ومن جانب الناس، لنتبين حدود قول من قالوا بأن الإنسان حر، ومن قالوا بأن الله مريد، وذلك فيما يتعلق بأفعال العباد.

فلقد تناول الرازي في مباحث عديدة من خلال تفسيره ما يتعلق بإرادة الله وأثر ذلك في الهدى والضلال عند الناس، وكان من ذلك مبحثه عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ** ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وبعد أن ذكر الرازي أن أصحابه قد تمسكوا بهذه الآية "في بيان أن الضلال والهدى من الله تعالى"[2]، بدأ بمعالجة قضية الإرادة الإلهية بأسلوب برهاني وصفه بأنه (الدليل القاطع العقلي)[3] فقال: "واعلم أن هذه الآية كما أنَّ

(١) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ط٢، ص ٨٥ وما بعدها؛ وانظر: الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ١٢٦ وما بعدها؛ وانظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩٧ وما بعدها؛ وانظر أرسطوطاليس: كتاب الإيضاح في الخير المحض، باب ١٩، عن الأفلاطونية المحدثة عند العرب لعبد الرحمن بدوي.

(٢) التفسير الكبير، ج١٣، ص ١٧٧.

(٣) نفسه، ج١٣، ص ١٧٧.

لفظها يدل على قولنا، فلفظها أيضاً يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسألة، وبيانه أنَّ العبد قادر على الإيمان وقادر على الكفر. فقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السَّوِيَّة، فيمتنع صدور الإيمان عنه بدلاً من الكفر أو الكفر بدلاً من الإيمان، إلاّ إذا حصلت في القلب داعية إليه، وقد بينا ذلك مراراً كثيرة في هذا الكتاب. وتلك الداعية لا معنى لها إلاّ علمه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملاً على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة، فإنه إذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك إلى فعل الشيء، وإن حصل في القلب علمٌ أو اعتقادٌ أو ظنٌّ يكون ذلك الفعل مشتملاً على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك إلى تركه. وبَيَّنا بالدليل أن حصول هذه الدواعي لا بد وأن يكون من الله تعالى، وأن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل"(١).

ثم يبين الرازي بعد ذلك أثر الإرادة الإلهية في النفس البشرية من خلال نظرية "الكسب" الأشعرية، مؤكداً استحالة صدور الفعل إلا بها، على حين نجده، في الوقت ذاته، ينطلق أيضاً من مذهب جبري صريح؛ إذ يقول: "إذا ثبت هذا، فنقول: يستحيل أن يصدر الإيمان عن العبد إلا إذا خلق الله في قلبه اعتقاد أن الإيمان راجحُ المنفعة زائدُ المصلحة، وإذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب، وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله، وهذا هو انشراح الصدر للإيمان. فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الإيمان بمحمد مثلاً سبب مفسدة عظيمة في الدين والدنيا، ويوجب المضار الكثيرة، فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل صدره ضيقاً حَرَجاً، فصار تقدير الآية: أن من أراد الله تعالى منه الإيمان قَوّى دَواعِيَهُ إلى الإيمان، ومن أراد منه الكفر قَوَّىَ صَوارِفَهُ عن الإيمان، وقوى دواعيَه إلى الكفر"(٢).

(١) التفسير الكبير، ج١٣، ص ١٧٨.

(٢) نفسه.

وكعادة الرازي، فإنه يبدي ارتياحه الشديد عندما تتكامل الأدلة اللفظية والعقلية بعضها مع البعض الآخر، بحيث يدعم بعضها بعضاً، ويبدو ذلك منه واضحاً حين اختتم مبحثه هذا في الإرادة، إذ يقول: "ولما ثبت بالدليل العقلي أن الأمر كذلك، ثبت أن لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلائل العقلية، وإذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن، فليس وراءه بيان ولا برهان"(١).

وقد عالج الرازي أمر "المشيئة" الإلهية عند تفسير قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ**﴾ [البقرة: ٢٥٣]. فعلى حين يذكر الرازي أن الآخرين قالوا: "المشيئة تقع على وجوه، وتنتفي على وجوه"(٢)، وأن آخرين أيضاً قالوا: "هذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية"(٣)، فإن الرازي يشد الأنظار إليه بقوله بأن "الجواب عنده" وهو أن "أنواع المشيئة، وإن اختلفت وتباينت، إلا أنها مشتركة في عموم كونها مشيئة"(٤). يقول الرازي بعد أن ذكر أن القائلين بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره احتجوا بهذه الآية: "وأما المعتزلة، فقد أجابوا عن الاستدلال، وقالوا: المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا قَتَلُوا فليس ذلك بِغَلَبَةٍ منهم لله تعالى، وهذا المقصود يحصل بأن يقال: إنه تعالى لو شاء لأَهلكهم وأَبادَهم، أو يقال: لو شاء لسلب القُوى والقُدَرَ منهم، أو يقال: لوشاء لمنعهم من القتال جَبْراً وقَسْراً، وإذا كان كذلك فقوله: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ**﴾ المراد منه هذه الأنواع من المشيئة، وهذا كما يقال: لو شاء الإمام لم يعبد المجوسُ النار في مملكته، ولم تشرب النصارى الخمر، والمراد منه المشيئة التي ذكرناها، وكذا ههنا"(٥).

(١) التفسير الكبير، ج١٣، ص ١٧٨.

(٢) نفسه، ج٦، ص ٢٠٣.

(٣) نفسه، ج٦، ص ٢٠٣.

(٤) نفسه، ج٦، ص ٢٠٣.

(٥) نفسه، ج٦، ص ٢٠٤.

قال الرازي: "ثم أكد القاضي هذه الأجوبة، وقال: "إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص، لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية"(١).

وبعد أن عرض الرازي آراء الآخرين تجاه هذه القضية أورد ما وصفه بأنه: "الجواب" عن تلك الأقوال، فعرض لها بطريقة نظرية استدلالية، مبيناً أن أنواع المشيئة، وإن اختلفت وتباينت، فإنها مشتركة في عموم كونها مشيئة، والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث إنها مشيئة عامة مطلقة، لا من حيث إنها مشيئة خاصة، فوجب أن يكون هذا المسمى حاصلا، "وتخصيص المشيئة بمشيئته - وهي إما مشيئة الهلاك، أو مشيئة سلب القوى والقُدَر، أو مشيئة القهر والإجبار - تقييد للمطلق وهو غير جائز، وكما أن التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ، فهو على خلاف الدليل القاطع، وذلك لأن الله تعالى إذا كان عالماً بوقوع الاقتتال، والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والإثبات، وبين السلب والإيجاب، فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال، لكان قد أراد الجمع بين النفي والإثبات وذلك محال".

وهنا قال الرازي: "فثبت أن ظاهر الآية على ضد قولهم، والبرهان القاطع على ضد قولهم"(٢).

ثم يضيف الرازي ما يعده تأكيداً لموقف أصحابه من أفعال العباد، ودحضاً لحجة المعتزلة في ذلك، مبيناً أن هذه الآية ذات دلالة واضحة على مسألة خلق الأعمال وعلى مسألة إرادة الكائنات؛ إذ يقول: "واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لإيمان المؤمنين، وقالوا: لأن الخصم يوافق على أنه تعالى يريد الإيمان من المؤمن، ودلَّت الآية على أنه يفعل كل ما يريد، فوجب أن يكون الفاعل

(١) التفسير الكبير، ج٦، ص ٢٠٤.

(٢) نفسه، ج٦، ص ٢٠٤.

بإيمان المؤمن هو الله تعالى، وأيضاً لما دل على أنه يفعل كل ما يريد، فلو كان يريد الإيمان من الكفار لفعل فيهم الإيمان، ولكانوا مؤمنين، ولما لم يكن كذلك دلَّ على أنه تعالى لا يريد الإيمان منهم، فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الأعمال، وعلى مسألة إرادة الكائنات".

والمعتزلة يقيدون المطلق، ويقولون: المراد: يفعل كل ما يريد من أفعال نفسه، وهذا ضعيف لوجوه: (أحدها): أنه تقييد للمطلق، (والثاني) أنه على هذا التقييم تصير الآية بياناً للواضحات، فإنه يصير معنى الآية: أن يفعل ما يفعله. (الثالث): أن كل أحد كذلك، فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليلاً على كمال قدرته وعلو مرتبته، والله أعلم"[1].

وحول إرادة الله وإرادة العبد نجد مناقشة موسعة عند الرازي لهذه القضية من خلال أربعة أدلة يلخص بها رأيه في هذا الموضوع:

أولها: أن العبد لو كان موجداً لأفعاله، لكان عالماً بتفاصيل أفعاله، واللازم باطل، فالملزوم مثله[2].

أما الدليل الثاني: فمداره على تعليل الأفعال على قاعدة أنه لا يجتمع مؤثران على فعل واحد، فلو أسندنا الفعل إلى تأثير قدرة العبد ثم تبيَّنا أن قدرة العبد مقدورة لله، فقد جمعنا بذلك مؤثرين مستقلين على فعل واحد[3].

والدليل الثالث: قريب الشبه من الثاني، غير أن مداره على تعارض الإرادات، فلو قلنا بأن للعبد قدرة وإرادة مستقلة على إيجاد فعله، فهذا لا يلغي كون أن لله إرادة وقدرة مستقلة على الإيجاد كذلك، فلو تعلقت إرادة العبد بتحريك جسم، وتعلقت إرادة الله بتسكين هذا الجسم، فهل يجتمع للجسم الحركة والسكون معاً

---

(١) التفسير الكبير، ج٦، ص ٢٠٥.

(٢) الفخر الرازي، المحصول، ج٢، ق٢، ص ٢١٥؛ وانظر: الفخر الرازي، الأربعون، ص ٢٣٣ وما بعدها.

(٣) نفسه، ج٢، ق٢، ص ٢١٥.

في وقت واحد؟ هذا محال، كما أن عدم تحقق الأمرين معاً محال، فلا يبقى إلاّ أن يقع الفعل تبعاً لإحدى الإرادتين، مع توقف الإرادة الأخرى عن التأثير، وباطل أن تكون إرادة العبد أقوى من إرادة الرب، فالفعل ـ آخر المطاف ـ إنما هو لله.

أما الدليل الرابع، فمداره أنَّ القدرة على الإيجاد والخلق كلٌّ لا يتجزأ، وأنَّ هذا الكل إما أن يتحصل كلُّه أو يمتنع كلُّه، فلو "قدر العبد على بعض المقدورات الممكنات لقدر على الكل، لأنَّ المصحح للمقدورية ليس إلا الإمكان، وهو قضية واحدة، فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في المقدورية ـ لكنه غير قادر على كل الممكنات؛ لأنه غير قادر على خلق السموات والأرض، فوجب أن لا يقدر على الإيجاد البتة"(١).

غير أن مسألة الفاعلية الإلهية ـ التي يثبتها الرازي بكل هذه البراهين العقلية، المؤيدة بشواهد كثيرة من النقل، ويسوقها من وقت إلى آخر ـ ترتبط بقضية الأمر والنهي؛ إذ كيف يجوز للفاعل على الحقيقة أن يصدر عنه الأمر والنهي، على الحقيقة أيضاً. وهذه قضية جوهرية تتصل بمسألة التكليف، وما يترتب عليه من الثواب والعقاب، وهما لب القضية الدينية.

في هذه المشكلة يفرق الرازي بين أمرين من الأمور المتعلقة بأفعال العباد؛ هما: أمر الله، وإرادته؛ ليقول: إن الأمر غير الإرادة؛ إذ كيف تتعلق إرادة الله بشيء يطلبه من العباد، فلا يحصل من بعضهم امتثال؟ ففي كتابه «المحصول» يقول: "إنَّ الله ما أراد من الكافر الإيمان وقد أمره به، فدلَّ على أن حقيقة الأمر غير حقيقة الإرادة، وغير مشروطة بها"(٢). ومن هنا، فإنه إذا كانت المعتزلة تربط صفة الإرادة بالأمر والنهي، فإن الرازي يربط صفة الإرادة بالعلم؛ " فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم"(٣).

(١) المحصول، ج٢، ق٢، ص ٢٢٥.

(٢) نفسه، ج١، ق٢، ص٢٤.

(٣) الأربعون، ص ٢٤٤.

وكأن الرازي هنا، بهذا الربط بين الإرادة والعلم، يرمي إلى نبذ فكرة الجبر التي يوحي بها إثباته لفاعلية الله المطلقة، فالله يريد ما عَلِمَ، فكأن العلم مدخل الإرادة، فالله يعلم المعلومات كلها حتى قبل أنْ تقع منا؛ لأن علمه تعالى لا يتقيد بالزمن، أما علمنا فمقيد بالزمن، فهو تعالى يعلم في الأزل ما سوف يأتي في الزمن، ثم هو يريد ما قد علم، ولهذا فهو تعالى يعلم منذ الأزل أفعال العباد، سَبْقَ عِلْمٍ لا سَبْقَ تقدير، فإن هو حاسبهم بها كان عدلاً، لأنه يحاسبهم بما سبق في علمه منهم، وصدَّقته إرادته لهم.

وقبل أن نستعرض استدلالات الرازي البرهانية التي تناول من خلالها جوانب قضية القضاء والقدر، قد يكون من المناسب بنا هنا الإشارة إلى موقف بعض الفرق الإسلامية من تلك القضية. على أنه إذا كانت حرية الإرادة الإنسانية تعد إحدى المسائل الرئيسية عند المعتزلة بوصفها محور القضية ذاتها، فإن من الجدير ذكره أن هناك من الباحثين - مثل فون كريمر - من يعزو نشأة فرقة المعتزلة إلى النصرانية، يقول كريمر: "إن تلك الفرقة إنما (نشأت من النصرانية؛ لأن آباء الكنائس كانوا يتجادلون في حرية الإرادة، وأن الإنسان مجبور أو مختار، وبعبارة أخرى: في مسألة القَدَر، كما كانوا يتجادلون في صفات الله، وقد تسربت هذه العقائد إلى المعتزلة عن طريق النصارى - بعد فتح المسلمين للشام - ومن أشهر من احتك بهم من المسلمين في ذلك العصر الأموي يحيى الدمشقي، وثيودور أبو كارا (Abu-cara)، وقد تكلم يحيى في أن الله مصدر الخير، وقال: إن الخير يصدر من الله كما يصدر الضوء من الشمس، فتكلم المعتزلة الأولون في القدر وفي صفات الله أَخْذاً عن النصارى"(١).

غير أن أحد كبار المؤرخين للفكر الإسلامي، وهو الأستاذ أحمد أمين، يرد هذا القول برد ظهور مسألة القدر للمسلمين، لا للنصارى، حين يؤكد معقباً على قول

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج١، ص ٣٤٤.

كريم بأنه لا يرى هذا الرأي، بل يرى أن مسألة القَدَر صدرت عن المسلمين أنفسهم، وكان سبب ذلك أن القرآن الكريم وردت فيه آيات ظاهرها الجبر مثل قوله تعالى: ﴿ **وَلا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾، وقوله: ﴿ **أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي النَّارِ** ﴾، وقوله: ﴿ **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ** ﴾، وقوله: ﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى** ﴾.

وبجانب هذه الآيات آيات ظاهرة الدلالة على (الاختيار)، وأن الإنسان مسؤول عن عمله، مثل قوله تعالى: ﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ** ﴾، وقوله: ﴿ **فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾، وقوله: ﴿ **وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا** ﴾"(١).

ولقد شُغِلَ الرازي كثيراً، كما شُغِل غيره، بقضية أفعال العبد، وعاب على أولئك الذين حكموا على أن الآيات الموافقة لمذاهبهم محكمة، والآيات التي تخالف مذهبهم متشابهة، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** ﴾ [آل عمران: ٧]، كما سيأتي تفصيله فيما بعد، وناقش هذه القضية عند تفسيره لكثير من الآيات القرآنية التي تطرقت لفعل العبد والثواب والعقاب، كما سنبينه في هذا البحث أيضاً إن شاء الله.

كانت قضية "القضاء والقدر" تمثل مشكلة إنسانية قبل أن تكون قضية إسلامية، فلقد حملت كتب فلاسفة اليونان أفكار أولئك الفلاسفة التي كان من بينها ما يتعلق بمسألة صفة العدل بالنسبة إلى الله تعالى، وما ترتب على ذلك

(١) ضحى الإسلام، ج١، ص ٣٤٥.

حول مسألة الثواب والعقاب، ثم ما ترتَّب عليه أيضاً من نشأة مسألة أفعال الإنسان جَرْياً وراءَ منهج البحث الذي تقتضيه مبادئ الفلسفة[1].

من هنا، وحول قضية الثواب والعقاب من الله تعالى على فعل العبد، كان منشأ قضية (القضاء والقدر) عند فرق المسلمين من جبرية ومعتزلة ومتكلمين.

فَالجَبْرِيّة: هم الذين يقولون بالجبر، والجبر في الاصطلاح الفني الكلامي: هو نفي الفعل حقيقة عن الإنسان، وإضافته إلى الله[2]. وقد وصف الشهرستاني الجبرية بأنهم أصناف: "فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أَثَراً ما في الفعل، وسمى ذلك كسباً، فليس بجبري"[3]. وبهذا يخرج الأشاعرة من دائرة الجبر في اصطلاح الشهرستاني، وهو موقف يوافقه عليه كثير من مؤرخي الملل والنحل عند المسلمين.

ويُنسَب الجبريون إلى جَهْم بن صفوان، (المقتول سنة ١٢٨هـ) الذي يعد من الجبرية الخالصة، والذي يقول في القدرة الحادثة ـ أي قدرة الإنسان ـ: "إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، ولا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أنّ الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر، فالتكليف أيضاً كان جَبْراً"[4].

---

(١) مسألة القضاء والقدر، ص ٣٢.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٤٣.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٨٥؛ وانظر: الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٠٣.

(٤) الملل والنحل، ص ٨٧.

ومن جهة أخرى ذكر البغدادي موجزاً أن الجهم بن صفوان قد "قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كُلَّها"(١).

وقد أورد الأشعري نصاً عدَّه أحد الباحثين في الفكر الإسلامي نَصًّا مفيداً يوضح موقف الجهم توضيحاً أدق، حين ذكر الأشعري أن الجهم يقول: "إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، لأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يُقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه وتعالى، إلاَّ أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً منفرداً له بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به مُتَلَوِّناً"(٢).

هذا النص الذي حفظه لنا الأشعري يعني أنَّ الإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء. إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد، وخلق له اختياراً انفردَ به الإنسان دون غيره من الكائنات. فالجهم جبري لا شك في ذلك، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة، لكنه يرى أنَّ في هذا الجبر بعض الاختيار، وأنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي(٣).

والمعتزلة هم الذين يسمَّوْن أصحابَ العدل والتوحيد، ويلقَّبون بالقَدَرية والعدلية، وهم الذين يرون أنَّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرِها وشرِّها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزَّه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً، كما خلق العدل فكان عادلاً(٤). وبعبارة أخرى، فإن الله تعالى في مذهبهم ليس خالقاً لأفعال

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ١٢٨.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٧٩؛ وانظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٣٤٣.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٤٥.

العبد[١]. "على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي، ولا شيئاً من أفعال غيره"[٢]، واختلفوا: "هل يقال إن الإنسان يخلق فعله أم لا[٣]؟ و(هل الإنسان حي مستطيع بنفسه أم لا ؟)[٤].

وكان واصل بن عطاء (المتوفى سنة ١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٤هـ) أول من نُسب إليهما الاعتزال، كما كان اسم الجهمية غلب على المعتزلة فيما بعد، بحيث لقب المعتزلة في كتب الكثيرين بالجهمية، وعلى رغم الاختلاف الجوهري بين الاثنين، فإن الباحثين المحدثين يأخذون من ذلك أنَّ المفكرين الثلاثة قد تعاصروا، وكانوا على اتفاق في مبدأ الاتجاه العقلي، ذلك أنَّ "الجهمية جبرية مطلقة، والمعتزلة قَدَرية، ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقلي واعتبار حجة العقل مصدر المعرفة، وهذا ما فعله جهم، بل آمنت المعتزلة بنفي الصفات وبخلق القرآن، وكان الجعد بن درهم أول من نادى بهذا"[٥].

وبعض أهل الكلام اتخذوا موقفاً نتج عن الموقفين السابقين: الجبري، والمعتزلي، فموقف المعتزلة التي كانت تنظر إلى عدل الله تعالى نظرة تنزيه له من الظلم حين كان موقفهم أمام مسألة المثوبة والعقوبة متفقاً مع تنزيه الله تعالى وعدله، "فرأوا أنَّ عدله سبحانه يكون بتقرير حرية الإرادة للإنسان، فهو يخلق أفعاله إذا أراد، فإن فعل فهو يفعل بإرادته، وإن ترك فهو يترك بإرادته، لهذا كانت المثوبة والعقوبة مقبولة وعادلة، ولو كان الله تعالى يخلق فعل الإنسان، فيضطر المطيع إلى الطاعة والعاصي إلى المعصية، ثم يعاقب هذا، ويثيب ذاك، وهذا ليس من العدل في شيء، وكان حكمهم هذا وتصور مسألته مبنياً على قَاعِدَةٍ وضعوها لمنهجهم حينما

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٢٧.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، ص ٢٢٧.

(٣) نفسه، ص ٢٢٨.

(٤) نفسه، ص ٢٢٩.

(٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٥٩.

تشربوا الفلسفة اليونانية، وهذه القاعدة: هي قياس الغائب على الشاهد، فكان منهم أن قاسوا عدل الله تعالى على عدل الإنسان، وأطلقوا على ذات الله تعالى نتائج قوانينهم هذه التي يطلقونها على كل إنسان، وهذا ما فعله فلاسفة اليونان، فقد ألزموا الله تعالى بالعدل كما يتصوره الإنسان"(١)، إلى أن قالوا حول ما يتولد من الأفعال، وهل هي من أفعال الفاعل لها، أم هي من خلق الله تعالى: "إنَّ هذه المتولدات كلها من فعل الإنسان؛ لأنه هو الذي أحدثها حين فعل أفعالها، فهي متولدة من فعله ومخلوقة له"(٢).

وإزاء موقف كل من الجبرية والمعتزلة من هذه القضية، فإنه من الممكن القول بأن متكلمي أهل السنة ينكرون بطبيعة الحال موقف المعتزلة منها، ويختلفون مع الجهم في مسألة الجبر، وإن كانوا لا يبتعدون عنه كثيراً، حتى وصف هذا الحد من الموافقة والمعارضة بين أهل السنة والجبريين بأن "علماء أهل السنة والجماعة - خَلَفاً أو سَلَفاً - يَمَسّون هذه المسألة مَسّاً خفيفاً، يختلفون مع جهم فيها، ولكنهم لا يقسْون عليه كثيراً"(٣).

ومن هنا، وإزاءَ القولين المتعارضين عند الجبرية والمعتزلة يعلل بعض الباحثين ظهور "الآراء والحلول الوسطى"(٤)، كما كان من شأن الأشاعرة الذين "راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كَسْباً، وإن المكْتَسَب بهِ والكَسْب مخلوقان لله تعالى"(٥).

وقد عُدَّ الإمام أبو حنيفة إمام المذهب الكسبي - الذي صار فيما بعد سمة لأهل

(١) عبد الحميد محمد قنبس وخالد عبد الرحمن العك، مسألة القضاء والقدر نشأتها عند الفلاسفة والمتكلمين، ص٣٢، ٣٣.

(٢) نفسه، ص ٣٤.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٦٠.

(٤) الدكتور محمد عاطف العراقي، مقالة بعنوان (القضاء والقدر) مجلة الخفجي، ربيع الأول ١٤٠٣هـ، ديسمبر ١٩٨٢م، ص٢٨.

(٥) الدكتور علي سامي النشار وآخرون، مقدمة تحقيق كتاب الشامل في أصول الدين، ص ٢٩.

السنة والجماعة ـ الذي يرى أن الله تعالى لم يُجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خَلَقَه مؤمناً ولا كافراً، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته. وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون، كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خالقها، وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وتقديره، والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته، لا بمحبته ولا برضاه ولا بأمره(١).

على أنَّ الأشاعرة الذين حاولوا الإتيان بالقول الوسط بين القولين إنما عدت محاولتهم رجوعاً بفكرتهم إلى أهل السلف، حين تمثل جهدهم في وضع فكرة السلف في نطاق ما أسموه وعبروا عنه "بالكسب" مع تفنيد أفكار الفرق الأخرى التي تحاول دحض آرائهم وخصوصاً المعتزلة(٢). فالأفعال عند الأشاعرة ـ في رأي بعض الباحثين ـ تقرب من فكرة الجبر؛ لأنها كلها توجد بالقدرة الأزلية فقط، مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة، وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولداً؛ لأنّ فعل العبد مخلوق الله إبداعاً وإحْداثاً، ومكسوب للعبد أي مقارناً لقدرته وإرادته، دون أن يؤدي هذا إلى القول بأن له تأثيراً أو مدخلاً في وجوده سوى كونه محلاً. ففعل العبد لا يعد فعلاً على وجه الحقيقة، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله أيضاً، وهو ليس فعل الله. وإذا كان للعبد ثمة استطاعة، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلاّ مع الفعل ولا تتقدمه البتة؛ العبد إذن عند الأشاعرة مجبور في قالب مختار؛ بمعنى أنه لا أثر له البتة في أثر ما عموماً، وإنما هو وِعاء وظَرف للحوادث والأعراض، يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء"(٣). أي إنَّ الأشاعرة يقولون: إن الله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته(٤).

---

(١) انظر: الجويني، الشامل في أصول الدين – المقدمة، ص ٢٩.

(٢) الدكتور محمد عاطف العراقي ـ مقالة في (القضاء والقدر)، ص٣٧.

(٣) نفسه، ص ٣٧.

(٤) نفسه، ص ٣٨.

فمع أخذ المتكلمين من أهل السنة بالقول بـ(الكَسْب) بوصفه نظرية جديدة، فإن هناك من يقول بأن رأيهم هذا متفق معنىً ونتيجةً مع رأي الجبرية، ومختلفٌ لفظاً ومسلكاً ـ كما رأينا ـ حتى إن مسألة الكسب لم يستطيعوا أن ينجحوا في التدليل عليها في رأيهم، "فلا هي جارية على طريقة العقل، إذ ليس لها برهان عقلي، ولا على طريقة النقل، إذ ليس لها دليل شرعي صريح، وإنما هي محاولة ـ لا فائدة منها ـ لتحقيق موقف بين رأي المعتزلة ورأي الجبرية"(١).

وفي مبحث متعلق برسالة ابن سينا في القدر، يقول أحد الباحثين وهو يهوِّن من شأن الاتجاه في التجديد في نظرية الكسب: "قلنا: إن ابن سينا يؤيد في هذه الرسالة القول بالجبر إلى حد كبير، ولكن المقدمات التي أدت به إلى هذا القول غير المقدمات التي أدت بالأشاعرة إلى الاتجاه اتجاهاً جبرياً رغم قولهم بفكرة الكسب، والتي تعد فيما نرى من جانبنا فكرة جبرية"(٢).

وإذا ما عدنا إلى ما يتعلق بهذه المسألة (الجبر والاختيار) في فكر الفخر الرازي، فإننا نجده ممن أعطوا هذه المسألة اهتماماً ملحوظاً في تفسيره الكبير من خلال الآيات القرآنية المتعلقة بفعل العبد، وهي كثيرة جداً تلك الآيات التي نجده يسهب عند بعضها في شرح متعلقات الجبر والاختيار، وإيراد أقوال الطوائف المتعددة في هذه المسألة، لذلك نجده عند تعرضه لتفسير بعض الآيات الأخرى المتصلة بها يحيل إلى ما استنفذه من جهد في سبيل بيان الوجوه المتعارضة فيها في آية أخرى أو سورة أخرى، كما هي الحال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ** ﴾ [الأنفال: ٥١]، حيث يورد الرازي قول المعتزلة: "لو كان الله تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه، لكان ظالما"(٣)، ثم يورد بعض أقاويلهم في ذلك، ويحجم عن الاستقصاء في مناقشة المسألة هناك،

---

(١) مقالة في (القضاء والقدر)، ص ٣٨؛ وانظر: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ١٩٦.

(٢) انظر: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ١٩٦.

(٣) التفسير الكبير، ج١٥، ص ١٧٩.

ليردنا إلى الآية التي توسع عند تفسيرها بذكر متعلقات أفعال العباد، حين يقول: "واعلم أن هذه المسألة قد سبق ذكرها على الاستقصاء في سورة آل عمران، فلا فائدة في الإعادة"(١).

ولقد كان من أمر اهتمام الرازي بهذه القضية أن عالجها في كثير من كتبه الفلسفية والكلامية، حتى أفرد لها باباً خاصاً في كتابه "أصول الدين" جاء بعنوان "في الجبر والاختيار وما يتعلق بهما من المباحث"، حيث استعرض في هذا الباب أقوال الطوائف الأخرى في هذه القضية، من معتزلة وأشعرية ومتكلمين آخرين، فاستدرك على بعض الحجج لكل منهم(٢)، فالعلم "بكون إله العالم قادراً على الفعل والترك علم ضروري"(٣)، ثم إن "العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح"(٤)، ذلك أن "توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل"(٥).

ومن معالجات الرازي لتلك القضية ما أورده في كتاب «المحصل» حيث أشار إلى علم الله وعلاقته بالفعل، فما عَلِمَ الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع، وما عَلِمَ الله أنه لايوجد كان ممتنع الوقوع"، ولأنه إن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل، فإن وجد وجب"(٦).

وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...** ﴾ [آل عمران: ٧]، يعود الرازي فيؤكد أن الله تعالى: "لما بيَّن أنَّ الكتاب ينقسم قسمين: منه محكم ومنه متشابه، بيَّن

(١) التفسير الكبير، ج١٥، ص ١٧٩.

(٢) الفخر الرازي، أصول الدين، ص ٧٨ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص٨٥.

(٤) نفسه، ص ٨٧.

(٥) نفسه، ص ٨٩.

(٦) نفسه، ص١٩٤.

أنَّ أهل الزيغ لا يتمسكون إلاّ بالمتشابه"(١) وأن هذا القول في حق أهل الزيغ ـ كما يراه المحققون ـ، إنما يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بمتشابه، وعد الرازي المشبِّهة من الداخلين في هذا الباب، ومن ذلك استدلالهم بقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه: ٥].

كما يعد الرازي الـمُتَشابه من أهم مداخل المعتزلة المستدلين بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية إلى العبد، ويعيب عليهم هذا الاتجاه، ذلك لأنه "لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي، وثبت أن حصول ذلك الداعي من الله تعالى، وثبت متى كان الأمر كذلك، كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجباً، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجباً، فحينئذ يبطل ذلك التفويض، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر، وإن كثرت، استدلالاً بالمتشابهات، فبيّن الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة، ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أنَّ في قلوبهم زَيغاً عن الحق وطلباً لتقرير الباطل"(٢).

ولا يستغرب الرازي أخذ المعتزلة بالمتشابه، كأنه يقول بأن الاختلاف سنة الله في خلقه، يقول: "واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة"(٣).

(١) الفخر الرازي، أصول الدين، ص ١٩٩. ولما كان الرازي قد عرض في مبحثه لتأثير قدرة العبد في مقدوره، للآيات التي يحتج بها القائلون بالجبر، والآيات التي يحتج بها القائلون بالاختيار، فقد عقَّب عليه الطوسي بنفي التعارض بين تلك الآيات، حين قال: "أقول: الآيات التي أَوْرَدَها من الجانبين ممتنع أن تتعارض، وإنما يتخيل لنا تعارضها بعدم وقوفنا على توجيهها، ولو توقفنا في تأويلاتها بقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ**﴾ على رأي الواقفين عليها، لكنا أبعد من الوقوع في الخطأ"؛ انظرالطوسي: هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، ص١٩٩.

(٢) التفسير الكبير، ج٧، ص ١٧٤.

(٣) نفسه، ج٧، ص ١٧٤.

وهنا يتساءل الرازي: "ألا ترى إلى الجُبّائي، فإنه يقول: المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات"(١).

ويحرص الرازي على أن يمثل لنا بأخذ الطوائف لما يلائمها من مدخل المتشابه في مسألة الجبر والاختيار، فيقول: "وقال أبو مسلم الأصفهاني: الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال، ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله تعالى بقوله: ﴿**وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ**﴾، وفسروا أيضاً قوله: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا**﴾ على أنه تعالى أهلكم وأراد فسقهم، وأنه تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم، مع أنه تعالى قال: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾، وقال: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ**﴾، وتأولوا قوله تعالى: ﴿**زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ**﴾، على أنه تعالى زين لهم النعمة، ونقضوا بذلك ما في القرآن كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾، ﴿**وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلاَّ وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ**﴾، وقال: ﴿**وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى**﴾، وقال: ﴿**فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ**﴾، وقال: ﴿**وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾، فكيف يزين النعمة"؟(٢).

وهنا يتساءل الرازي، باستنكار شديد، عن السبب الذي حدا بأبي مسلم أن يتعلق بالمتشابه في هذه المسألة، يقول الرازي بعد أن أورد النص السابق لأبي مسلم: "... فهذا ما قاله أبو مسلم، وليت شعري، لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟ ولم أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجراءها على الظاهر، وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟"(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص ١٧٤.

(٢) نفسه، ج٧، ص ١٧٤.

(٣) نفسه، ج٧، ص ١٧٥.

وبعد أن أورد الرازي بعض أدلة المعتزلة التي يقوم عليها مذهبهم تجاه مسألة الجبر والاختيار هذه على نحو ما بيَّنه أبو مسلم، يبيِّن الرازي افتقار استدلالهم بالمتشابه إلى الدلالة العقلية، فكيف والدلالة العقلية على خلاف ما نهجوا إليه، يقول الرازي تعقيباً على قول أبي مسلم: "ومعلوم أن ذلك لا يتم إلا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة، فإذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية، فإن مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثاني من غير مرجِّح، وذلك تصريح بنفي الصانع، ولا يتم إلا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والأنقص لا لمخصص، وذلك نفي للصانع، ولزم منه أيضاً أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالماً، وحينئذ ينسد باب الاستدلال بإحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالماً"(١).

ويشعرنا الرازي هنا بحصول الاقتناع التام المطلق عنده، القائم على البراهين العقلية الباهرة بدحض ما ذهب إليه المعتزلة في هذا الأمر واعتداده بسلطان العقل حتى على فرسانه، فبراهينه قوية، لدرجة أنه "لو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها، فإذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة، فكيف يجوز لعاقل أن يسمِّي الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه؟ فظهر بما ذكرنا أن القانون المستمر عند جمهور الناس أنَّ كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة، وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة"(٢).

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ [البقرة: ٦]، يناقش الرازي ما يتعلق بتكليف ما لا يطاق، مورداً أقوال أهم طائفتين متنازعتين في هذا الأمر: أهل السنة والمعتزلة، فذكر في هذا المبحث، بعد

---

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص ١٧٥.

(٢) نفسه، ج٧، ص ١٧٥.

أن أورد حجة أهل السنة، أنه سيورد أقصى ما ذكروه - يعني المعتزلة - ولأنه عليه (اعتماد) جمهورهم[1]، ليقيم لنا الموازنة بين الحجتين، وقد آثرنا نحن أن نورد هنا حجج الخصمين اللذين يمثل الرازي أحدهما لأهميتها، ولبيان وجوه المحاجَّة والمقارنة، ولشعورنا بعدم اكتمال الحجة دون إيراد كامل وجوهها، يقول الرازي: "قالت المعتزلة: لنا في هذه الآية مقامان:

المقام الأول: بيان أنه لا يجوز أن يكون علمُ الله تعالى وخُبْر الله تعالى عن عدم الإيمان مانعاً من الإيمان.

المقام الثاني: بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل.

أما المقام الأول، فقد عرض الرازي لأدلتهم فيه، ومن ذلك أن القرآن مملوء بالآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان، فقد قال تعالى: ﴿**وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى**﴾ وهو إنكار بلفظ الاستفهام. والمعتزلة في ذلك يقرون أنه معلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه، ثم يقول: ما منعك من التصرف في حوائجي، كان ذلك منه مستقبحاً، وكذا قوله: ﴿**وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا**﴾، وقوله لإبليس: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ**﴾ وقول موسى لأخيه: ﴿**مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا**﴾، وقوله: ﴿**فَمَا لَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾، وقوله: ﴿**فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ**﴾، وقوله: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ**﴾، وقوله: ﴿**لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ**﴾. ويحتج الصاحب ابن عباد للمعتزلة في فصل له في هذا الباب بقوله: كيف يأمره بالإيمان وقد منعه عنه؟ وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه، وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول: ﴿**فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**﴾؟ ويخلق فيهم الإفك ثم يقول: ﴿**فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ**﴾؟ وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول: ﴿**لِمَ تَكْفُرُونَ**﴾؟ وخلق فيهم لَبْس الحق بالباطل، ثم يقول: ﴿**لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ**﴾، وصدهم عن السبيل ثم يقول: ﴿**لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال:

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٤٣.

﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا ﴾، وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴾، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا، ثم قال: ﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴾؟[١].

كذلك من حجج المعتزلة التي يهتم الرازي بعرضها قبل الرد عليها مُفصِّلاً قولهم إن الله تعالى قال: ﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾، وقال: ﴿ وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَى ﴾، وهكذا بيَّن أنه ما أبقى لهم من عذر إلا وقد أزاله عنهم، فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعاً لهم عن الإيمان، لكان ذلك من أعظم الأعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع"[٢].

ويحتج المعتزلة أيضاً لنظريتهم ـ كما يبين الرازي ـ بأنه تعالى حكى عن الكفار في سورة (حم السجدة) أنهم قالوا: ﴿ قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ ﴾، وإنما ذكر الله تعالى ذلك ذماً لهم في هذا القول، وهنا يتساءل المعتزلة قائلين إن العلم لو كان مانعاً لكانوا صادقين في ذلك فَلِمَ ذمهم عليه؟

ومن جهة أخرى، فإن الله تعالى أنزل قوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا... ﴾ الآية. ذماً لهم وزجراً عن الكفر، وتقبيحاً لهم، فلو كانوا ممنوعين عن الإيمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذمَّ البتة، بل كانوا معذورين، كما يكون الأعمى معذوراً في أن لا يمشي، وقد نزل القرآن ليكون حجة لله ولرسوله عليهم، لا أن يكون حجة على الله وعلى رسوله، فلو كان العلم والخبر مانعاً، لكان لهم أن يقولوا: إذا علمْتَ الكفر وأخْبَرْتَ عنه كان ترك الكفر محالاً منا، فَلِمَ تطلبُ المحال منا ولم تأمرنا بالمحال؟ ومعلوم أن هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخُبر يمنع.

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ٤٣.

(٢) نفسه، ج٢، ص ٤٣.

وأخرى أن قوله تعالى: ﴿نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ تدل على ما يذهب إليه المعتزلي ـ بزعمه ـ فلو كان تعالى المانع عن الإيمان بما كلف به لما كان نعم المولى، بل كان بئس المولى، ومعلوم أن ذلك كفر.

وهكذا ينتهي المعتزلة إلى أنه قد ثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الإيمان والطاعة مانع البتة؛ فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الإيمان وخُبره عن عدمه لا يكون مانعاً عن الإيمان.

وأما المقام الثاني، فقد عرض فيه الرازي لقولهم: إن الذي يدل على أن العلم بعدم الإيمان لا يمنع من وجود الإيمان، وذلك من وجوه يعددها الرازي على لسانهم فيما يلي:

أحدها: أنه لو كان كذلك، لوجب ألاَّ يكون الله تعالى قادراً على شيء؛ لأن الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع، والذي علم عَدَمَ وقوعه يكون ممتنعَ الوقوع، والواجب لا قدرة له عليه؛ لأنه إذا كان واجبَ الوقوع، لابالقدرة، فسواء حصلت القدرة أم لم تحصل، كان واجب الوقوع، والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر، وأما الممتنع فلا قدرة عليه، فيلزم ألاَّ يكون الله تعالى قادراً على شيء أَصلاً، وذلك كفر بالاتفاق؛ فَثَبَتَ أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده.

وثانيها: أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، فإن كان ممكناً عَلِمَهُ مُمْكناً، وإن كان واجباً عَلِمَهُ واجباً، ولا شك أن الإيمان والكفر بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثراً في المعلوم، وقد بينَّا أنه محال.

وثالثها: لو كان الخبر والعلم مانعاً لما كان العبد قادراً على شيء أصلاً، فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات، والحركات الاضطرارية للحيوانات، لكننا بالبديهة نعلم فساد ذلك، فإنْ رمى إنسانٌ إنساناً بالآجُرَّة حتى شجَّه، فإنا نَذمُّ الرامي ولا نذم الآجرة، وندرك بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت

الآجرة عليه، وبين إذا ما لكمه إنسان بالاختيار، ولذلك فإن العقلاء ببداءة عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء، ويلتمسون، ويأمرون، ويعاتبون، ويقولون: لِمَ فعلت؟ ولِمَ تركت؟ فدلَّ على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك.

ورابعها: لو كان العلم بالعدم مانعاً للوجود، لكان أمر الله تعالى للكافر بالإيمان أمراً بإعدامِ عِلْمِه.... ولا يليق به أن يأمرهم بأن يعدموا علمه، لأن إعدام ذات الله وصفاته غير معقول، والأمر به سَفَهٌ وعبث، فدل على أن العلم بالعدم لا يكون مانعاً من الوجود.

وخامسها: أن الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات، نظراً إلى ذاته وعينه، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات، إذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلاً، وهو محال، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجودها وعدمها البتة، فلو صار بسبب العلم واجباً، لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات، وكونه ليس من الممكنات، وذلك محال.

وسادسها: أن الأمر بالمحال سَفَهٌ وعبث، فلو جاز ورود الشرع به، لجاز وروده أيضاً بكل أنواع السَّفَه، فما كان يمتنع وروده بإظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا إنزال الأكاذيب والأباطيل، وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن، بل يجوز أن يكون كله كذباً وسفهاً، ولما بطل ذلك، علمنا أن العلم بعدم الإيمان والخبر عن عدم الإيمان لا يمنع من الإيمان.

وسابعها: أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف، والمزمَّن بالطيران في الهواء، وأن يقال لمن قُيِّدَت يداه ورجلاه وأُلقي من شاهق جبل: لم لا تطير إلى فوق، ولَمَّا لم يجز شيء من ذلك في العقول، علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال؛ فثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود.

وثامنها: لو جاز ورود الأمر بذلك، لجاز بعثه الأنبياء إلى الجمادات، وإنزال

الكتب عليها، وإنزال الملائكة لتبليغ التكاليف إليها حالاً بعد حال، ومعلوم أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين.

وتاسعها: أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والإرادة، ووجب ألاّ يكون الله تعالى قادراً مريداً مختاراً، وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب.

وعاشرها: الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد، قال الله تعالى: **﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾**، وقال: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**، وقال: **﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾** وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال"؟(١).

وينتقل الرازي بعد ذلك إلى طريقين مختلفين للمعتزلة في الاحتجاج على خصومهم.

أما الأول: فإنه طريقة أبي علي، وأبي هاشم، والقاضي عبدالجبار؛ "فإنا لما قلنا: لو وقع خلافَ معلوم الله تعالى لانقلب علمُه جهلاً، قالوا: خطأ قول من يقول: إنه ينقلب علمه جهلاً، وخطأ أيضاً قول من يقول: إنه لا ينقلب، ولكن يجب الإمساك عن القولين"(٢).

وأما الثاني: فهو طريقة الكعبي، وأبي الحسين البصري، وهو يقوم على أن العلم تبع المعلوم، "فإذا فرضت الواقع من العبد من الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى هو العلم بالإيمان، ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلاً من الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلاً عن الإيمان، فهذا فرضُ علم بدلاً من علم آخر، لا أنه تغير العلم"(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ٤٥.

(٢) نفسه، ج٢، ص ٤٥.

(٣) نفسه، ج٢، ص ٤٥.

وكما أورد الرازي ما تقوم عليه أدلة المعتزلة فيما يتعلق بالتكليف، فإنه يرى أن أهل السنة قد أوردوا أدلة أيضاً استندوا فيها إلى أدلة قرآنية دالَّة على تكليف ما لا يطاق، منها قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** ﴾ [البقرة: ٦]، ثم أورد الرازي في المسألة الثانية من المسائل المتعلقة بتلك الآية حجة أهل السنة التي وصفها بأنها تمثل "الوجوه المذكورة في هذا الموضع"، وهي عنده تقع في خمسة وجوه؛ هي:

- إن التكليف بما لا يطاق هو إخبار بأمر مع العلم بعدم وقوعه. وعلى ذلك، فإن وقوع الأمر إنما يعني تحول العلم بعدم وقوعه إلى جهل، وهذا مما لا يجوز على الله؛ لأن الجهل نقصٌ أو حاجة، وكلاهما على الله محال. وهذا ما يستند إليه الرازي في بيانه للوجهين الأول والثاني معاً لجواز التكليف بما لا يطاق.

- أما الوجه الثالث في بيان جواز التكليف بما لا يطاق هو أن الله تعالى حين يأمر بالإيمان قوماً، مع علمه السابق بأن الإيمان لا يقع منهم، فإذا ما وجد الإيمان منه صار الأمر بمثابة الإخبار عن موجود بأنه معدوم، أو الإخبار عن معدوم بأنه موجود، وهذا تناقض لا يجوز.

- بينما في الوجهين الرابع والخامس في جواز التكليف بما لا يطاق يشير الرازي إلى أن الله تعالى حين يطلب من قوم قَدَّرَ عليهم عدم الإيمان بأن يؤمنوا، فهذا إنما يعني أنه تعالى يطالبهم بالتصديق بأنهم لن يؤمنوا بحيث إنهم لو آمنوا للزمهم أن يقروا بعدم إيمانهم، وهذا خُلْفٌ ظاهر، الأساس فيه ما يبينه الرازي في الوجه الخامس بأنه إن وقع ذلك منهم دلَّ على رغبتهم في تبديل حكم الله، ولا مبدلَ لحكمه، ولذا تراهم مذمومين في حالين: حال محاولتهم الإيمان مع حكم الله عليهم بخلوهم منه (الذم هنا واقع لمحاولة تبديلهم كلام الله)، كما أنهم مذمومون حال تركهم للمحاولة، ومبعث الذم هنا أنه إشاحة ظاهرة عن الإيمان"(١).

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ٤٢.

وبعد أن أورد الرازي ما عدَّه جامعاً لكل الوجوه التي حاجَّ بها أهلُ السنة خصومَهم في هذا الموضع، فإنه لم يخْفِ اعتزازه واعتداده بتلك الحجج والبراهين التي أَحَلَّتْهُ موقع المنتصر، القاهر لخصمه، ويبين شعوره هذا من كلامه، حين يقول في خاتمة احتجاج أهل السنة: "وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال. ولقد كان الخلف والسلف من المحققين معوِّلين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم، ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما أتوا بشيء مقنع"(١).

ويأتي الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [البقرة: ٧]، ليبين رأي القائلين بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ورأي المخالفين لذلك، فيبسط الرازي وجهة النظر الأولى التي ينتصر لها، فيبين خطأ الذين ذهبوا إلى فهم كلمة "الختم" بأنها إما بمعنى خلق الكفر في القلب، بحيث لا يقع منه إلا فعل الكفر، أو بمعنى وجود الداعية التي إذا ما انضمت إلى القدرة للزم عن ذلك وقوع فعل الكفر، ويرد الرازي على هذين المعنيين بأنهما معاً إنما يؤديان إلى القول بجواز وقوع الأفعال أو الحادثات عن غير مرجح، وفي ذلك إنكار للصانع، وبيان ذلك أننا لو قلنا بالمعنى الأول للْخَتْمِ، لأدَّى ذلك إلى القول بأن فعل الكفر إنما يصدر اضطراراً عن غير اختيار، وهذا إنما يعني غياب المرجح؛ ذلك لأن المرجح إنما يتطلب الفعل مع القدرة على الترك، بحيث إذا ما وقع الفعل أو الترك كان وقوع الواحد منهما لمرجِّح، وفي ذلك إثبات للصانع. وفي المعنى الثاني للختم نجد أن "الداعية" التي يلزم عن انضمامها إلى القدرة وقوع فعل الكفر دون سواه، فهي أيضاً داعية غير مرَجّحة؛ لأنها لا ترجح فعلاً على ترك ولا تركاً على فعل، فهي زائدة عن الحاجة، والزائد عن الحاجة لا يعامل معاملة المؤثر المرجّح، فغاب المرجح بما يؤدي إلى نفي الصانع.

ولما كان نفي الصانع في كل الأحوال محالاً، دلَّ ذلك على خطأ القول بأن الختم يَرِد على أي من المعنيين السابقين(٢).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ٤٢.

(٢) نفسه، ج٢، ص ٤٩.

ويختتم الرازي قوله هذا بما يؤيد القول بأن خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سبباً لوقوع الشيء بقوله: "وإذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختماً على القلب، ومنعاً له عن قبول الإيمان، فإنه سبحانه لَمّا حَكَم عليهم بأنهم لا يؤمنون، ذكر عَقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول لا يكمل إلاَّ إذا استفيد من العلم بالعلة"(١). والرازي بهذا إنما يعبر عن نظرية الكسب بدلالة عقلية، وعلى خلاف قول بعضهم بأن نظرية الكسب لا تقوم على دلالة عقلية، كما يحاول الرازي التدليل أيضاً على عقلية هذه النظرية عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ** ﴾ [البقرة: ١٢٨].

فبعد أن يسهب في بعض متعلقات الآية، يناقش ما يتعلق بطلب إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام عندما قالا: ﴿ **رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ** ﴾، يقول الرازي: "واعلم أن السؤال المشهور في هذه الآية من أنهما لما كانا مسلمين، فكيفَ طَلَبا الإسلام".

وإجابة الرازي عن هذا السؤال إنما تستند إلى نظرية الأشاعرة المشهورة عن الكسب الذي هو تعلق الإرادة الحادثة أو القدرة المخلوقة بالفعل، ويرى الرازي أنَّ هذه القدرة المخلوقة هي قدرة على فعل معين خاصٍّ بها، ولذلك ليس للقدرة أن تكون قدرة على فعل النقيضين، ولذلك جاز القول بأن مثل هذه القدرة الحادثة لفعل مخصوص هي التي تقوم مقام المرجح، وإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على ما قرره الرازي: من أنه "يجب انتهاء المرجحات إلى فعل الله تعالى قطعاً للتسلسل"(٢)، ولما كانت مرجحات الأفعال هي موجباتها، دلَّ ذلك على أنَّ إيجاب الأفعال للعباد من خلق الله تعالى.

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٥٠.

(٢) نفسه، ج٤، ص ٦٠.

والرازي هنا إنما يعتمد في فهمه لدعاء إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام على النظرية الأشعرية المعروفة بالكسب، وهي النظرية التي تذهب إلى أنَّ أفعال العباد أكساب لهم، وذلك على أساس أن ليس للعبد من الفعل إلاَّ تجرد النية. أما تحقق الفعل، فهو رهن بأن يخلق الله تعالى قدرة حادثة تتعلق بالإرادة، فيتحقق الفعل. ولذلك قالوا عن الكسب: إنه تعلق القدرة الحادثة بالإرادة.

ويمكن أن نلخص موقف الرازي من دعوة إبراهيم ربه بأن يجعلَه في المستقبل مُسلماً، مع العلم بأنه في زمن هذه الدعوة كان مسلماً، وأنه يطلب حاصلاً، بما يلي:

١- إنَّ كونه مسلماً إنما تحقق بفضل تعلق القدرة الحادثة بالإرادة، وأن هذه القدرة الحادثة عَرَض، والعرض لا يدوم زَمانَيْن، ومن ثم تكون دعوة إبراهيم ربه بأن يحفظ عليه في المستقبل تعلق قدرةٍ حادثةٍ بالإرادة تفضي إلى نفس الفعل، والحال الذي أفضى إليه تعلق القدرة بالإرادة في الزمن الماضي.

٢- ولما كانت القدرة عرضاً، ولما كان العرض لا يدوم زمانين، ترتب على ذلك أن تكون القدرة الواحدة مستَغرَقةً في فعل واحد، وهذا يُسْقطُ احتمال أن تصلح القدرة الواحدة لفعلين، سواء تشابها أم تناهضا.

٣- ثم إن القدرة مخصوصة؛ أي: إنها تخص فعلاً واحداً لزمن واحد، وهذا أيضاً يسقط احتمال أن تصلح القدرة لوجود الفعل ولعدمه، ما دام الوجود زمناً والانتفاء زمن آخر، والقدرة بوصفها عرضاً لا تدوم إلاّ لزمن واحد.

ويلمِّح الرازي إلى القول بارتباط حصول الفعل بحصول الداعي في أكثر من موضع من المواضع التي عالج بها مسألة الجبر والاختيار، يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا**﴾ [البقرة: ٣٦]: "والتحقيق في هذه الإضافة ما قررناه مراراً أن الإنسان قادر على الفعل والترك، ومع التساوي يستحيل أن يصير مصدراً لأحد هذين الأمرين إلاّ عند انضمام الداعي إليه. والداعي عبارة في حق العبد عن علم، أو ظن، أو اعتقاد بكون الفعل مشتملاً على مصلحة، فإذا حصل

ذلك العلم أو الظن بسبب منه نبه عليه كان الفعل مضافاً إلى ذلك، لما لأجْله صار الفاعل بالقوة فاعلاً بالفعل، فلهذا انضاف الفعل ههنا إلى الوسوسة، وما أحسن ما قال بعض العارفين: إن زلة آدم عليه السلام، هب أنها كانت بسبب وسوسة إبليس، فمعصية إبليس حصلت بوسوسة من؟"(١).

ويؤكد الرازي هنا أثر حصول الداعي في حصول الفعل، فما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل، فالدواعي وإن ترتبت بعضها على بعض، فلا بد من انتهائها إلى ما يخلقه الله تعالى ابتداءً، وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله: ﴿**إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ**﴾(٢).

وكما أشار الرازي إلى ذلك في تفسيره الكبير، فقد نوَّه به أيضاً في بعض كتبه، فهو يذكر في كتابه "المحصول" أنَّ القدرة التي بها يقدرُ المرء على إتيان الفعل إنما يخلقها الله تعالى في المرء بوصفها عرضاً حادثاً ليؤدي بها الفعل، ثم تزول عنه هذه القدرة لأنها عرض، وكل عرض فهو محقَّق لا يدوم لزمانين، وذلك أنّ تعلق القدرة الحادثة بالفعل المراد، وهو الكسب "يجعل المرء مقدوراً على الفعل لا قادراً على الفعل، فإذا توهمنا كون المرء قد أتى الفعل بقدرة تخصُّه هو - في حين أنه مقدور على الفعل - كان ذلك من باب المجاز في صورته الخاصة بـ: تسميته المتعلِّق باسم المتعلَّق، كتسميته المعلوم علماً، والمقدور قدرة"(٣).

الرازي بين نظرية "الكسب" ومذهب "الجبر":

إذا كان الرازي يعد أحد الأشاعرة الذين ذهبوا إلى الأخذ بموقف الوسط بين الجبرية والمعتزلة، والذين ذهبوا إلى "أنَّ أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقاً وإبداعاً، وبالنسبة للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته"(٤)؛ وإذا كنا قد رأينا مذهب

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص ١٦؛ والإشارة واضحة إلى الحلاج في نصوص اشتهرت بين أهل التصوف.

(٢) نفسه، ج٢، ص ١٦.

(٣) الرازي، المحصول، ج١، ق١، ص ٤٥٤.

(٤) التفسير الكبير، ج١٥، ص ٧٤.

الرازي من خلال عرضه لأفكار خصومه وبيانه لما يقوم عليه مذهب أصحابه، وما عبَّر به عن رأيه، مع عرض لأمثلة من تطبيقه لنظرية الكسب من خلال استدلالات عقلية برهانية، فإننا نلحظ في أكثر من موضع ميله إلى استخدام عبارات توحي بمذهب الجبر وتأسيسه له على منهج عقلي ونقلي، وسنورد هنا بعض صور مواقفه من التسليم بالقضاء والقدر، بل القول بما يوهم بمذهب "الجبر"، ويقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ * فَلَوْلا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ** ﴾ [يونس: ٩٦ - ٩٨]، يقول: "وذلك يدل على أنّ الكفار فريقان: منهم من حكم عليه بخاتمة الكفر، ومنهم من حكم عليه بخاتمة الإيمان، وكل ما قضى الله به فهو واقع"(١).

ومن تلك المواقف أيضاً ما يعد تعبيراً عن رأيه الخاص في هذه المسألة، حين يصرِّح بإطلاق معنى القضاء والقدر، وذلك عند شرحه لآية الكرسي، قوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ** ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فهنا نجده يسهبُ إسهاباً موسعاً في تفسير هذه الآية، فعند قوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** ﴾ يقول: "إنه لما كان قيُّوماً بكل الممكنات استندت كل الممكنات إليه؛ إما بواسطة أو بغير واسطة، وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقاً". ثم يضيف الرازي: "وأيضاً كونه قيُّوماً بمعنى كونه مقوِّماً لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه؛ جسماً كان أو روحاً، عقلاً كان أو نفساً، ويقتضي استناد الكل إليه وانتهاء جملة الأسباب والمسببات إليه، وذلك يوجب القول

(١) التفسير الكبير، ج١٥، ص٧٤.

بالقضاء والقدر، فظهر أنَّ هذين اللفظين كالمحيطيْن بجميع مباحث العلم الإلهي"(١).

وعند تفسير الرازي لبقية الآية في قوله تعالى: ﴿**لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ يبين الرازي أنه لما ثبت أنه هو الملك والمالك لكل ما سواه ثبت أن حكمه في الكل جارٍ، ليس لغيره في شيء من الأشياء حكم إلا بإذنه وأمره وهو المراد بقوله تعالى: ﴿**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ**﴾(٢).

ومن ذلك أيضاً ما عبَّر عنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ**﴾ [الرعد: ١١]، حين يقول: "وأما قوله: ﴿**وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلا مَرَدَّ لَهُ**﴾، فقد احتج أصحابنا به على أن العبد غير مستقل في الفعل. قالوا: وذلك لأنه إذا كفر العبد، فلا شك أنه تعالى يحكم بكونه مُسْتَحِقاً للذنب في الدنيا والعقاب في الآخرة، فلو كان العبد مستقلاً بتحصيل الإيمان، لكان قادراً على رد ما أراده الله تعالى، وحينئذ يبطل قوله: "وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له"، فثبت أن الآية السابقة، وإن أشعرت بمذهبهم، إلا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا"(٣).

وكان بعض الباحثين المحدَثين قد لحظ ميل الرازي أكثر من غيره من أصحابه إلى الأخذ بمذهب الجبر، فذكر أن أول ما نلحظه عليه هو مجادلاته الكثيرة العقيمة مع المعتزلة في قضية الجبر والاختيار، فكما أن المعتزلة قد تعسَّفوا في التأويل، وحَمَّلُوا الآيات القرآنية على أصول مذهبهم، وعدُّوا كل تفسير آخر لها باطلاً، "كذلك الرازي حمل ظواهر هذه الآيات على أصول مذهبه المغالي في الجبرية، فلقد أضاع كثيراً من صفحات تفسيره في تلكم المجادلات العنيفة"(٤).

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص ٥.

(٢) نفسه، ج٧، ص ٦.

(٣) نفسه، ج١٩، ص ٢٣.

(٤) الرازي مفسراً، ص ٢٠٥.

لذلك نرى أحد هؤلاء الباحثين يقول: "ولا أخالف الحقيقة إذا قلت: إن الرازي غالى أكثر من متكلمي الأشعرية في القول بالجَبر، وإنكار حرية الإرادة الإنسانية بأي شكل من الأشكال"(١).

ويبدو أن نظرية الكسب الأشعرية التي سيطرت على الرازي بوصفه رأساً من رؤوس هذا المذهب، قد مالت به إلى ما يشبه الجبر في بعض عباراته، وإن كان القول بالكسب الأشعري في ذاته ليس من قبيل القول بالجبر المطلق أو الفاعلية المطلقة.

---

(١) الرازي مفسراً، ص ٢٩٤.



الفصـل الثانـي

مدى اعتماد الرازي على العقل في تفسيره ومنهجه في ذلك

لقد بينا في الباب الثاني من هذا البحث مكانة (المنقول) في تفسير فخر الدين الرازي، سواء ما كان من أمر المنقول من الحديث النبوي، أو المنقول من كلام الصحابة والتابعين، أو المنقول من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم، أو المنقول من غير التراث العربي الإسلامي، وبذلك لم نتوقف في مفهوم المنقول عند حدود الفكر الأصولي الذي يقصره على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وما يتصل بهما، بل استخدمنا كلمة المنقول بمفهومها اللغوي العام؛ ليتسع لنا الكلام على منقولات أخرى اعتمد عليها المفسرون غير القرآن الكريم والسنة، فهذه المنقولات ـ وإن لم تكن من حقيقة النصوص الدينية الأصلية ـ تكشف عن منهج المفسر في الاعتماد على جهة أخرى غير جهة التأويل العقلي.

وسنتبين في هذا الباب إن شاء الله مكانة (المعقول) من هذا التفسير، باعتبار أن العقل والنقل طرفان أساسيان عند الرازي في تحصيل المعرفة البشرية واكتساب الهداية، قال تعالى عن حال أهل النار الذين يندمون في الآخرة على تقصيرهم في الاستفادة من كل من الطريقين: النقلي أو العقلي: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾[1]، قال الزمخشري: "إنما جمع بين السمع والعقل؛ لأن مدار التكليف على أدلة السمع والعقل"، وذكر أحمد بن المنير أن "العقل يرشد إلى العقائد الصحيحة، والسمع يختص بالأحكام الشرعية"، فذهب مذهب أهل السنة[2].

وننطلق من تخصيصنا هذا الباب لبيان الاتجاه العقلي عند الرازي من منطلقين رئيسيين، أحدهما: أن الفخر الرازي قد عُدَّ من أصحاب العلوم العقلية[3]، بل

---

(١) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص ٢١٨.

(٢) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج٤، ص ١٣٧.

(٣) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص ٢٤٣؛ وانظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص ١٣.

إماماً فيها، فهذه من المسلّمات التقليدية في تاريخ التفسير، التي نحاول بيان مدى صحتها في هذه الدراسة. وثانيهما: أن الفخر الرازي نفسه قد مارس فعلاً من خلال تفسيره الكبير أسلوب الاستدلال العقلي، حيث نهج منهجاً عقلانياً تحليلياً عند مناقشته لكثير من القضايا القرآنية[1]، بل دعا إلى إعمال العقل عند تدبر الآيات، ولكنها دعوة مشروطة، سنتبين حدودها في ختام هذا الفصل.

وفي خلال هذا المبحث المتعلق بالاتجاه العقلي في تفسير الرازي يتبين لنا مدى اعتماد الرازي على العقل، وما يقابله من النقل، ثم مدى رجحان أي من التيارين على الآخر في تفسيره، وتلك غاية من غايات البحث في هذه الدراسة، ذلك أن الرازي الذي ملأ تفسيره بالمنقولات كما رأينا فيما استشهدنا به من نصوص تفسيره، والذي أكد في أكثر من موضع من ذلك التفسير ضرورة عدم الخروج على النص إلا لمسوِّغ، يهتم بأمر العقل من حيث هو مكمل للنقل، مُقرراً ضرورة إعماله، باعتباره مناط التكليف والمسؤولية[2]؛ لأن التدبر هو السبيل الوحيد عنده إلى معرفة الله تعالى[3]. ومن هنا فإن الرازي عندما ينظر إلى العقل نظرة إعلاء لشأنه، فإنما يفعل ذلك لاعتبار هو في غاية الأهمية عنده، ذلك أن "التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع"، ولأن

(١) انظر مثلاً: وصف الدكتور عز الدين إسماعيل لمنهج الرازي في كتابه: نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، النهضة - بيروت، ١٩٧٥، ص ١٠٦، حيث يقول رداً على الدكتور فتح الله خليف، الذي يصف منهج الرازي بالإطناب الشديد وإغراق القارئ في لجة من المسائل المتشابكة: "على أننا نرى أن هذا الطراز من القسمة العقلية للمسائل الرئيسية إلى فروع، وإلى فروع على الفروع، إنما يمثل المنهجية الدقيقة التي تطالعنا في الأبحاث والدراسات الجادة التي تصدر عن العلماء في الغرب، حيث يرقمون فقرات كتاباتهم بالأرقام اللاتينية والعادية، وبالحروف الأبجدية لكي يحددوا علاقة كل فقرة بالنقطة الأساسية، أو بنقطة فرعية عليها، وفي ظني أنهم يستطيعون أن يتعلموا درساً جيداً في المنهجية من كتابات الرازي".

(٢) الرازي المحصل، ص ١٠٤؛ والتفسير الكبير، ج١٧، ص ١٧٠.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ج٢، ص ٥٧.

الفرع لا يرجُح على الأصل، إذ "لا يمكن ترجيح النقل على العقل؛ لأن العقل أصل النقل، والطعن في النقل يوجب الطعن في العقل والنقل معاً"(١). وهكذا يذهب الرازي إلى أن القول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال؛ لأن النقل فرع على العقل، فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً، وهو باطل؛ "فلم يبق إلاّ الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إمَّا على التأويل، وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى وهو الحق"(٢).

وعندما يهتم الرازي بشأن العقل، فإنما يعود ذلك إلى ما يراه من أهمية للعقل في معرفة الله وصفاته، وتلك المعرفة هي أهم أسباب العلاقة بين العبد وربه، فهو في مبحثه في (علم الله)، عند تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ**﴾ [آل عمران: ٥]، يقول حول إثبات علم الله: "الطريق إلى إثبات كونه تعالى عالماً لا يجوز أن يكون هو السمع؛ لأن معرفة صحة السمع موقوفه على العلم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، بل الطريق إليه ليس إلاّ الدليل العقلي، وذلك هو أن نقول: إنَّ أفعال الله محكمة متقنة، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالماً"(٣).

ويمكن أن نأخذ من هذا أن الرازي قد يشاطر آخرين الرأي في أن الإسلام دين عقلي. وبالطبع فإن هذا لا يعني أنه من عمل عقل الإنسان أو نتيجة لمنطقه وتفكيره، بل لأن قضاياه وأحكامه وما فيها من عقائد وتكاليف يمكن أن تعلل بالعقل، فهي "لم تخاطب إلا العقل، ولم توجه إلاّ إليه، ويجد العقل نفسه ما يبرهن عليها، وتجد هي في الإسلام ما يبررها، ويبرهن عليها، ويظهر ما فيها من حكمة"(٤).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ٥٧.

(٢) الرازي، أصول الدين، ص ٤٣.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص ١٦٣.

(٤) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٣٥.

وللعقل عند الرازي تعريفات أوردها في مواضع مختلفة من تفسيره وبعض مؤلفاته الأخرى، فكان مما ورد عن "العقل" في تفسيره ما ذكره خلال مبحثه في الألفاظ التي يظن أنها مرادفة للعلم، إذ جاء في الوجه العاشر من وجوه المسألة الثامنة في ذلك المبحث قوله: "العقل: وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها، فإنك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع، صار علمك بما في الشيء من النفع داعياً لك إلى الفعل، وعلمك بما فيه من الضرر داعياً لك إلى الترك، فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن الترك أخرى، فيجري ذلك العلم مجرى عقال الناقة.

ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل، قال: هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين، ولما سئل عن العاقل قال: العاقل من عَقَلَ عن الله أمره ونهيه"(١).

ويقرُب هذا التعريف للعقل من تعريف الرازي له في موضع آخر، حيث يرى أن المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات؛ لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر، لكن هذا محال، لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً البتة، أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلاً، وليس هو عِلْمَاً بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين، فهو إذاً علم بالأمور الكلية، وليس ذلك من العلوم النظرية؛ لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال، فهو إذن عبارة عن علوم كلية بديهية، وهو المطلوب(٢).

على أننا ونحن نبحث أمر الاتجاه العقلي عند الرازي في تفسيره للقرآن الكريم لا نعني أنه مبتدع في الاتجاه العقلاني على وجه العموم، فقد سبقه إلى ذلك فلاسفة الإغريق وفلاسفة المسلمين؛ ذلك أن أول فلسفة عقلية في العالم القديم

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ٢٠٥.

(٢) الفخر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٠٤.

كانت في نشأتها في بلاد اليونان، حين كان سقراط (٣٩٩ ق.م) أبرز أولئك الفلاسفة العقليين في العالم القديم، بل لقد كان سقراط أبرز أصحاب هذه المدرسة السفسطائية القديمة التي قدِّر لها أن تتحول بالفلسفة القديمة تحولاً جذرياً من البحث في الوجود المادي الطبيعي إلى البحث في الوجود الماهوي العقلي، فرأينا دعائم هذا الاتجاه تتركز مع سقراط عندما جعل موضوع الفلسفة هذه الماهيات العقلية المجردة. ثم نما هذا الاتجاه وتأصَّل في الأرض اليونانية على يد أفلاطون (٣٢٧ ق. م) عندما أقام فلسفته كلها على هذه الماهيات العقلية التي عرفت لديه بالمثل، ثم على يد أرسطو (٣٢٢ ق.م) الذي أقام فلسفته بشكل أساسي على هذه الماهيات العقلية التي عرفت من خلال نظرته في "الصورة"(١).

وكان قد سبق الرازي في هذا الاتجاه من المسلمين كثيرون من معتزلة وغيرهم؛ كالحارث المحاسبي، والكندي، والإمام الجويني الذي دعا إلى هذا الاتجاه بقوله: "النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه بالشرع، وجملة أحكام التكليف متعلقات من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية"(٢). كما عدَّ الغزالي النظر العقلي من العلوم التي هي فرض كفاية، ووصفه بأنه "ما فُهِمَ من الأصول الأربعة لا بموجب ألفاظها، بل بمعانٍ تُنبه لها العقول، فاتسع بها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ به غيره"(٣).

عرّف الباحثون المذهب العقلي بأنه "اتجاه فكري يهدف إلى تفسير العالم وظواهره والإنسان وأفعاله على أساسٍ من النظر"(٤)، وقد كان كثير من المفكرين قد عنوا بالفلسفة العقلية من حيث الاتجاهات الميتافيزيقية النظرية، والاتجاهات الحياتية العملية، التي تعد نتاجاً لما كان يسمى بالعقل النظري والعملي، حتى

---

(١) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص ١١٤.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني، ص ٨.

(٣) إحياء علوم الدين، للغزالي، ج١، ص٢٩.

(٤) الدكتور أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص٤١.

انصب اهتمام بعض المفكرين أخيراً على البحث في نظرية المعرفة وقاموا بمحاولات منظمة لفهم المعرفة البشرية، وتحليل الفكر الإنساني وعملياته وطبيعته.

وكان من أشهر أولئك المفكرين المهتمين بنظرية المعرفة في العصر الحديث من وُصِفَ بأنه (أبو الفلسفة الحديثة) وهو الفليسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م)، من خلال نظريته "فطرية المعرفة"، حين قال: "بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة... إن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة"(١).

أما الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) فقد ذهب في كتابه «مقالة في العقل البشري» إلى أن المعرفة بوجود الله ممكنة بالبرهان، فقال: "فمعرفتنا بها - يعني فكرة الله - تعد معرفة يقينية، وبالرغم من أنها لا ترجع إلى أي انطباعات فكرية في العقل؛ لأن الله وهبنا من القدرات العقلية ما يؤهلنا لإدراكه إدراكاً واضحاً ما دام فينا إحساس وإدراك وعقل، إذ كلها شواهد فينا تؤكد وجوده، وعلى ذلك فليس لنا أن نشكو من جهلنا بوجود الله ما دمنا كنا مزودين بالوسائل التي تساعدنا على اكتشافه ومعرفته"(٢).

وهناك من يربط بين هذا الاعتقاد في وظيفة العقل عند "جون لوك" وبين ما سبق ذلك عند بعض فلاسفة المسلمين من تقرير لهذه الفكرة، وعلى الأخص المعتزلة، الذين يرون "أن معرفة الله واجبة بالعقل، ويؤيده فيها الشرع"(٣).

وفي الإطار العام لفلسفة "نظرية المعرفة" أعقب الفليسوف "عمانويل كانت" الألماني (١٧٢٤-١٨٠٤م) سلفه "لوك" في مباحث المعرفة كغيره من الفلاسفة المحدثين الذين أصبحت لديهم "مشكلة المعرفة" هي المحور الأساسيّ الذي دار حوله

(١) رينيه ديكارت؛ انظر: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، ص ٣، ٤.

(٢) الدكتور صادق نعيمة، العقل والإيمان في الإسلام، ص ٣٥.

(٣) نفسه، ص ٣٥.

معظم تفكيرهم من خلال محاولتهم الانتقال من المعرفة إلى الوجود بدلاً من اهتمامات الفلاسفة القدماء، الذين كانوا يحاولون الانتقال من الوجود إلى المعرفة(١). غير أن "كانت" كان ينحو منحى آخر في فلسفته تجاه نظرته للمعرفة من خلال نظرته للعقل وحدوده، إذ يصرح باستحالة تجاوز العقل لعالم الظواهر(٢)، واستحالة الانتقال من عالم الظواهر إلى عالم الأشياء في ذاتها، فيقول: "إن الواقع شاهد على أن الرياضيات والفيزياء عِلْمان مقبولان من الجميع، في حين أن الميتافيزيقا لا زالت مبحثاً مشكوكاً في أمره، حتى إنَّ الكثيرين لا يزالون يرفضون التسليم بإمكان قيام مثل هذا العلم"(٣).

وقد لا نبلغ حد التكلف إذا ما أشرنا هنا إلى التقاء (كانت) مع فخر الدين الرازي فيما يتعلق بنظرة كل منهما إلى العقل من حيث محدوديته ووقوفه عند مدى لا يتجاوزه، فإذا كان الرازي قد عبَّر في كثير من مواضع تفسيره عن محدودية العقل البشري وعدم استطاعته الإحاطة بالعلوم الإلهية، كما سنورده في هذا الباب، فإن النزعة العقلية عند (كانت) "قد اتسمت بطابع خاص جعل من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتي يقوم فيها العقل بالتعرف على مداه، وحدوده ومضمونه"(٤)، من أجل القيام بأشق مهمة يمكن أن يضطلع بها العقل، ألا وهي فحص ذاته، وامتحان قواه الخاصة، والحكم على قدراته الذاتية(٥)، الأمر الذي قاد (كانت) إلى إنكار قدرة العقل على معرفة الأشياء في ذاتها(٦).

وقريب من هذا ما أشار إليه الرازي، حول إدراك الشيء من حيث هو هو، حين

---

(١) الدكتور زكريا إبراهيم، (كانت) أو (الفلسفة النقدية)، ص ١٠٩ .

(٢) نفسه، ص ١٠٩.

(٣) نفسه، ص ١٠٩.

(٤) نفسه، ص ٣٠٠.

(٥) نفسه، ص ٣٠٠.

(٦) نفسه، ص ٢٩٩.

قال في مبحثه المتعلق بهذا الموضوع: "... بتقدير أنه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق، فهل لتلك المعرفة ولذلك الإدراك طريق واحد فقط، أو يمكن وقوعه على طريقين، مثل ما في الشاهد من العلم والإبصار؟ هذا أيضاً مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه، وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثاني الإبصار، فهل الأمر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيه البتة"(١).

والحق أنه كما اهتم الفلاسفة الغربيون قديماً وحديثاً بأمر العقل البشري من حيث ماهيَّته ووظائفه وطاقاته، وتأثيره في المعرفة الإنسانية، فقد اهتم الفلاسفة المسلمون بشأن العقل اهتماماً بالغاً أثبت شواهده تاريخ الفكر الإسلامي في مختلف العصور، حين اهتموا بتعريفه وماهيَّته، ومدى ضرورة إعماله بحسب البواعث الداعية إلى ذلك حتى شغف بهذه المباحث منهم كثير. ومن الخير أن نبدأ الإشارة إلى ذلك بقول الغزالي: إن اسم العقل عند الفلاسفة اسم مشترك يدل على ثمانية معانٍ مختلفة، هي: "العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهيولاني، والعقل بالملَكَة، والعقل المستفاد، والعقل الفعال، والعقل بالفعل(٢). ومن قبل وصفه أحد قدامى المفكرين المسلمين، وهو الحارث بن أسد المحاسبي (١٦٥ –٢٤٣هـ)، وهو يجيب عن تساؤل عن ماهيَّة العقل، فقال: إن له ثلاثة معان: أحدها: هو معناه لا معنى له غيره في الحقيقة، والآخران اسمان جوَّزتهما العرب إذا كانا عنه فعلاً، لا يكونان إلا به ومنه، وقد سماها الله تعالى في كتابه وسمتها العلماء عقلاً.

فأما ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يَطَّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطَّلعوا عليها من أنفسهم

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج١، ص ١١٤.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص ٢٥٤.

برؤية، ولا بحسٍّ، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عَرَّفَهم اللهُ إيَّاها بالعقل منه. فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم، ومعرفة ما يضرهم.

"فمن عرف ما ينفعه مما يضره في أمر دنياه، عرف أن الله تعالى قد مَنَّ عليه بالعقل الذي سُلب أهل الجنون وأهل التيه، وسُلب أكثره الحمقى الذين قَلَّت عقولهم. وكذلك معرفة بعضهم من بعض بظاهر فعل الجوارح"(١)، "فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتَحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة، وآتاهم خاطب من قبل عقولهم، ووعد وتوعَّد، وأمر ونهى وحض وندب"(٢).

ويضيف المحاسبي في تعريف العقل قوله: "وأما الاثنتان اللتان جوَّزتهما اللغة في الكتاب والسنة، وتواضع أهل المعرفة فيما بينهم بالتسمية، فجوَّزتهما اللغة على حقيقة المعنى بأنْ سمتهما عقلاً، إذ كانا عن العقل لا عن غيره، فإحداهما: الفهم لإصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سَمِع من الدنيا والدين أو مَسّ أو ذاق، أو شَم، فسماه الخلق عقلاً، وسموا فاعله عاقلاً، وقد روي في التفسير لـمَّا قال الله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿**فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى**﴾ [طه: ١٣]، قيل: اعقل ما أقول لك... فالفهم والبيان يسمى عقلاً؛ لأنه عن العقل كان"(٣).

وعن المعنى الثاني يقول المحاسبي: إنه "هو البصيرة والمعرفة، بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة، ومنه العقل عن الله تعالى، فمن ذلك أنْ تعظُمَ معرفته وبصيرته بعظيم قدر الله تعالى وبقدر نِعَمِه وإحسانه، وبعظيم قدر ثوابه وعقابه لينال به النجاة من العقاب، والظفر بالثواب"(٤).

ويؤكد المحاسبي أن العقل غريزة تكون عنها المعرفة، وليس معرفة تتسع بالعلم

(١) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق: حسين القوتلي ص ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣.
(٢) نفسه، ص ٢٠٣.
(٣) نفسه، ص ٢٠٨.
(٤) نفسه، ص ٢١٠.

المكتسب؛ إذ يقول: وقد زعم قوم أن العقل معرفة نظّمها الله ووضعها في عباده يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار ـ والذي هو عندنا أنه غريزة ـ والمعرفة عنه تكون"(١).

ويقول أحد كبار المتكلمين المسلمين، وهو القاضي أبو بكر الباقلاني في العقل: "إنه علم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين"(٢).

وقد تحدث الفارابي الفيلسوف، والمعلم الثاني (٢٥٩-٣٣٩هـ)، عن معاني العقل؛ إذ عدَّه القوة الناطقة عند الإنسان، الذي به يتميز عن سائر الحيوان(٣)، وقد أفاض في ذلك بحيث يمكن أن نأخذ عما أورده عن العقل معاني مجملة، شاملة لأقوال أكثر من مذهب، وفي أكثر من عصر أو مجتمع لتعريف العقل، فقد قال: "إن لفظ العقل يطلق ويراد به معان جمة، فإن العامة تصف به كل ذي فضل سديد الحكم؛ أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التي تميز للإنسان بين الخير والشر. وقد استخدمه (أرسطو) في كتابه (التحليلات Analytiques) للدلالة على تلك القوة التي يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات أو القضايا العامة الضرورية. وقال: إن هذه القوة أحد أجزاء النفس، وهي التي تكتسب بها المعارف الأولى ومبادئ العلوم النظرية"(٤).

ولقد ترتب على الاتصال بعلوم اليونان وغيرهم واستعداد المثقف المسلم ـ بحكم بناء العقيدة الإسلامية على أساس عقلي ـ أن ظهرت مدارس المتكلمين والعقلانيين مع تفاوت في مراتب إيغال من ينتمون إلى هذه الفئة أو تلك نحو التفريط أو

(١) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، ص ٢٠٥.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص ٢٥٤.

(٣) انظر: الفارابي، لسعيد زايد، ص ٤٧.

(٤) الدكتور محمود قاسم، في النفس والعقل، لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٢٠٣، ٢٠٤.

الوسطية أو الإفراط، حتى برز إلى الوجود ما يمكن أن يسمى بالاتجاه العقلي عند بعض مفكري المسلمين في الفقه والكلام والفلسفة.

على أنه يمكن القول بأن فلسفة المسلمين وإبداعهم الخاص في العلوم العقلية المتمثلة في علم الكلام قد بدأت في وقت مبكر منذ أن واجهت الأمة الإسلامية علامات التحدي في ميدان الفكر الديني على وجه الخصوص[١]، حتى إن بعض الباحثين يرى أننا نستطيع أن نؤرخ بمنتصف القرن الهجري الأول لنشأة هذا التيار الفلسفي الإسلامي (تيار علم الكلام) وهو التيار الذي تمثل في المعتزلة فرسان العقلانية العربية الإسلامية، والذي كان معبد الجهني (٨٠هـ-٦٩٩م) واحداً من طلائعهم السابقين على هذا الطريق. فلقد رووا أنه كان أول من دعا بالبصرة إلى مذهبهم في حرية الإنسان واختياره[٢].

ويعلل الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي سبب ظهور هذا التيار وتبلوره بأن ذلك قد حصل منذ أن أدركت هذه الأمة على درب حياتها الفكرية الخطر الذي تمثَّل في تسلح خصومها بأسلحة عقلانية لا عهد لها بمثلها، فكان في هذا التيار العقلاني الإسلامي الرد الإيجابي على الخطر والتحدي اللذين فرضهما عليها هؤلاء الخصوم[٣]، ولإدراك المفكرين المسلمين بأن "المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية"[٤].

على أن العقل الذي يريده المتكلمون هو: تلك القدرة على الجدل عن طريق تنظيم الفكر وفقاً لمقدمات تلزم عنها نتائج، وبالتالي فالعقل هنا هو القدرة المنطقية على الاستنباط والقياس.

ومن ذلك قولهم:-

---

(١) محمد عمارة، العرب والتحدي، ص ٩١؛ وانظر: الملل والنحل، ص ٤٧.

(٢) نفسه، ص ٩٢.

(٣) نفسه، ص ٩٢.

(٤) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٧٣.

أ- العقل النظري: هو المعروف عند الفلاسفة بأنه تحصيل أوَّليّات العلوم في الفطرة، وهذا يعني أن العقل النظري هو الاستعداد الفطري لتحصيل العلوم عن طريق معرفة أولياتها أصلاً أو حقائقها البديهية.

ب- العقل العملي: هو تلك القدرة على معرفة مبادئ العقل التي يميز بها بين الخير والشر، وهذا هو مفهوم الأخلاق للعقل بوصفه أداة توجيه في السلوك يقصد إلى إصابة الفضيلة والخير وتجنب الرذيلة والشر.

ج- العقل الهيولاني: هو الاستعداد المادي لوجود القدرات العقلية غير المشكَّلة بعد لدى الأطفال، وهذا هو مفهوم علم النفس للعقل لدى الأطفال.

د- العقل بالمَلَكَة (امتلاك): هو وصف الفلاسفة لمن تحصلت له حقائق لعلوم دون أن يكون قد بدأ يباشر تعليمها للآخرين، وبالتالي فالعقل هنا هو قدرة التحصيل دون قدرة التوصيل.

هـ- العقل المستفاد: هو درجة من درجات الفكر يكون فيها المرء قد بدأ يتحقق بمعارف معينة أو حقائق علمية معينة يؤديها كما هي دون أن يكون قد بلغ القدرة بعد على نحو يتهيأ له معها أن يستنبط حقائق جديدة.

و- العقل الفعَّال: وهو المرحلة المتطورة عن العقل المستفاد، إذ هو ربط بين الحقائق ورؤية لحقائق جديدة، وهو ينقسم قسمين: منفعل وفاعل، فأما المنفعل فهو جزء العقل الفعَّال الذي لدى الإنسان، أما الفاعل فهو مدلول كوني يدل به الفلاسفة على ذلك العقل الكلي الكوني الذي هو مستودع لكل الحقائق ومصدر لها، والقائم على نظام وتنظيم ما دونه من عقول وأفلاك.

ز- العقل بالفعل: وهو الجزء المنفعل من الفعَّال، وهذا خاص بالبشر.

ومن هنا فالمعتزلة - بوصفهم أصحاباً للمذهب العقلاني في الفكر الإسلامي - كانوا أول فرقة إسلامية أعْلَتْ من شأن العقل، ورفعته إلى منزلة يكون بها مصدراً للمعرفة الدينية، فهم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي؛ "ليس

ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب، ولكن لأنهم وثقوا بالعقل؛ بحيث أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل، ولجأوا إلى تأويل النص، فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلي"[١].

ولهذا لم يكن ذلك الاتجاه الفلسفي العقلي الإسلامي ناشئاً عن فراغ، أو عن محض ترف فكري ورياضة ذهنية مجردة، بل قام على بواعث تاريخية وثقافية ملحَّة نشأت من واقع الحياة الإسلامية نفسها، دفعت بالمسلمين إلى التأمل النظري والتفسير العقلي استجابة لضرورة قاهرة فرضها ذلك التحدي الفكري المفروض من قبل الديانات والمذاهب والملل والنحل غير الإسلامية على الإسلام وأهله. ذلك أنه بعد أن شعر المسلمون بحياة الهدوء والاستقرار بعد الحروب الداخلية والفتوحات، ودخل في الإسلام من دخل من أصحاب الديانات المختلفة الذين لهم طرائقهم في بحث النصوص الدينية وفهمها، عكف المسلمون من جهة على فهم القرآن والتعمق في هذا الفهم بجد، وأثار بعض هؤلاء الذين التحقوا بالإسلام دون أن يتمكن من قلوبهم من جهة أخرى كثيراً من عقائدهم الدينية التي جرت منهم مجرى الدم، وصاروا يتجادلون حولها ويجادلون المسلمين فيها... وأخذ المسلون يجرؤون على البحث في القرآن، "إذ نجد الآيات المتشابهة يستعرضها المفكرون ويحللونها"[٢].

ولقد عُدَّت نقطة البدء في تلك الانطلاقة الفلسفية الإسلامية، التي سميت فيما بعد بعلم الكلام، والتي كانت تعد فلسفة خاصة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي[٣]، لحظة استشعار الأمة الإسلامية جدية التحدي وخطره، ساعة واجهت بفكرها الشاب وعقيدتها البسيطة النقية موارث الأمم التي أصبحت تشاركها في الدولة، مواريثها في الفلسفة واللاهوت والمنطلق وأدوات الصراع ذات الطابع العقلي، منذ تلك اللحظة غاصت روح هذه الأمة إلى عمق، وفتشت عن تراثها

(١) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، ص ٤١.

(٢) القرآن والفلسفة، ص ٣٧.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ١٨٤.

البسيط في الحكمة، ويممت وجهها شطر قرآنها الكريم، وانخرط نفر من طلائع أبنائها على درب التأمل الفلسفي، وتجاوز ظواهر النصوص إلى ما ورائها، واجتازوا الحدود التي توقف عندها الفقهاء والنصوصيون، "فبدأت تظهر منذ ذلك التاريخ المبكر قسمات البناء الفكري، الذي تمثلت فيه عبقرية هذه الأمة في الفلسفة، والفلسفة الإلهية بالذات وهو علم الكلام"(١)، هذا العلم الذي عرفه ابن خلدون بأنه يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد(٢)، كما عرفه التهانوي، فقال: "ويسمى بأصول الدين أيضاً، وسماه أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ بالفقه الأكبر، في مجمع السلوك، ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً، ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات"(٣).

كانت الغاية المقررة لهذا العلم عند أغلب العلماء تتصل بتأييد العقائد الدينية بأدلة مقبولة من جهة العقل، ولا يتردد كثير من المؤلفين في التصريح بأن غاية هذا العلم هي إثبات هذه العقائد، ولقد كان المعيار في علم الكلام عند المعتزلة هو العقل ذاته، إذ ما يوجبه الشرع إنما يعلل بالعقل، أمّا أهل السنة والجماعة، فلا ريب أن المعيار عندهم هو الشرع المتمثل في نصوص القرآن والحديث(٤) ومع ذلك فإن فهم هذه النصوص الدينية إنما يقوم على العقل نفسه.

وهكذا، وبحكم ما تضمنته الآيات القرآنية الكريمة من دعوة للتأمل والتدبر، وإعمال للعقل في حدود استطاعته وما وهبه الله من قدرة؛ قدِّر أن يكون للأمة الإسلامية بناؤها الفكري، "فبالعقل يستطيع الإنسان أن يميز بين الحق والباطل،

(١) محمد عمارة، العرب والتحدي، ص ٩٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٨.

(٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص ٣٠.

(٤) صبحي الصالح، وفريد جبر، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩، ج٣، ص١٤٤.

وبين الحقيقة والوهم، وبإرادته الحرة يمكنه أن يختار أي الطريقين، وبالنطق تتم العلاقة الاتصالية بين الألوهية والإنسان، وَحْياً مُبيناً وَبَلاغاً حَكِيماً من جهة، ودعاءً قانتاً وصلاة عابدة من جهة أخرى"(١).

ولا غرو في أن يتجه المفكرون المسلمون إلى الاعتماد على العقل، فالعقل هو سلاح الإنسان لتعمير الأرض(٢)، ودنيا العقل هي نفسها دنيا العلوم على اختلافها(٣).

وينطلق المفكرون المسلمون في دعوتهم لإعمال العقل مما يفهمونه من النص القرآني وتوجيهه للعقل، للنظر في ملكوت السموات والأرض، والتدبر في آفات الكون والنفس، وإلى إبداع الله فيهما، متنبهين إلى الآيات القرآنية المتعلقة بتوجيه العقل الإنساني، فالقرآن قد استهل آياته بافتتاح عصر العلوم والقراءة بقوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ [العلق: ١]، وحشد "نحو خمسين آية لتحريك العقل البشري، كما يحشد عشرات الآيات الأخرى في إيقاظ الحواس من سمع وبصر ولمس، وعشرات أخرى من إيقاظ التفكير والفقه وطلب الحجة والبرهان، وقد جاءت مادة العلم مراداً بها علم الناس لا علم الله في نحو ستمائة آية"(٤).

وقد تطرق بعض الباحثين إلى الآيات القرآنية المتعلقة في الدعوة إلى العقل والتأمل والعلم ونحو ذلك، فقال: "جاءت كلمة الرأي بمعنى العلم في نحو ثلاث وعشرين آية، وجاءت كلمة النظر بمعنى العلم في نحو ثلاث وعشرين آية، وترددت مادة العقل في تسع وأربعين آية. والقلب بمعنى العقل في مائة وثلاث

---

(١) الدكتور عفت الشرقاوي، فلسفة الحضارة الإسلامية، ص ٢٧٤.

(٢) مقالة الدكتور سعيد رمضان البوطي، الإسلام... لماذا؟ (مجلة المسلمون، العدد التاسع، ٢٩صفر ١٤٠٢هـ).

(٣) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٦٣.

(٤) مقالة للدكتور عبد الحليم عويس، القرآن وقضية العلوم الحديثة، (مجلة الدعوة، العدد ٨١٨ في ٦ محرم ١٤٠٢هـ، ص ١٢).

وثلاثين آية، ووردت مادة الفكر في ثماني عشرة آية، وترددت مادة الفقه بمعنى الفهم في عشرين آية، والتدبر والفهم والرشد في أربع وعشرين آية، والذكر بمعنى العلم في نيف ومئتين من الآيات، والحكمة والعبرة في سبع وعشرين آية، وذكرت مادة القراءة في سبع عشرة آية، والكتابة بمعنى الخط في نحو ثلاثمائة آية، والقلم في أربع آيات"(١).

ومن المعروف أنه قد سبق الرازي كثير من مفكري الإسلام الذين اهتموا بالعقل بوصفه مقياساً أول للتفكير البشري؛ فقد كان الإمام الغزالي من أبرز أئمة الفكر الإسلامي من أهل السنة اهتماماً بالعقل وإعلاءً لشأنه، وقد تحدث بتوسع في كتابه «إحياء علوم الدين» عن العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه، حيث أورد حديثاً عن رسول الله ﷺ : "أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرمَ عليَّ منك، بك آخذ، وبك أُعطي، وبك أُثيب، وبك أُعاقب"(٢).

وكما استفيد من آيات القرآن الكريم الداعية إلى إرشاد العقل وحسن توجيهه، فاعتبرت تلك الآيات بواعث للنظر والتأمل، وكذلك الآيات المتشابهة في القرآن عدها الباحثون بواعث من القرآن نفسه للتفكير في ملكوت السموات والأرض مما يتصل بالله والعالم والإنسان، فبسبب هذه الآيات التي هي جزء هام منه والتي تتعرض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان "كان ـ ولا يزال ـ من الضروري أن يثير كثيراً من التفكير الفلسفي، وأن يوحي بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي".

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢، ١٣؛ وانظر: كتاب (العرب والتحدي)، ص ٩٩؛ ١٠٠؛ وانظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص ٤٦٨، ٤٦٩.

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي، ج١، ص ١٤٣. وبتخريج هذا الحديث من قبل مخرج أحاديث إحياء علوم الدين قال إنه أورده الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة، وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين.

هذه النواحي كانت ولا زالت حتى الآن ودائماً باعثاً للفكر، وداعية لاستعمال العقل، وبعبارة أخرى معيناً للتوجيه الإسلامي "(١).

من أجل ذلك كان الرازي في اتجاهه العقلي في تفسير القرآن الكريم تعبيراً عن اتجاه معروف في الثقافة الإسلامية، وهو ينطلق من دعائم ثلاث كان لها كبير الأثر في اتجاهه الفكري، أولها: ما أدركه من حال الثقافة العقلانية عند الخصوم الذين تسلحوا بمنطق أرسطو بخاصة، وفلسفة اليونان بعامة، والذين اتخذوا من العقل وبراهينه حكماً في كل الأمور، وهو سلاح لابد من مقارعة الخصوم بما يكافئه على الأقل من وسائل الحجج والبراهين.

ثانيها: ما ورثه الرازي من أسباب الحضارة الإسلامية الفكرية، وما تقوم عليه فلسفة بعض المفكرين المسلمين من تأكيد وتزكية لسلطان العقل، معتمدين على ما ورد حول ذلك في نص القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة، أو حكمة العرب القدماء، وما تضمنه هذا التراث من حَثٍّ على السعي في الطريق العقلاني(٢).

ثالثها: غيرة الرازي على الإسلام وحرصه على نصرته، بالأسلوب الذي يفهمه الخصوم ويفت من عضدهم، ويدفع شبهاتهم.

ولكن الرازي عندما كان يأخذ بهذا الاتجاه العقلاني في بعض وجوه تفسيره للقرآن الكريم لا يُعد ممن أغرتهم الفلسفة قديمها وحديثها ببهرجها، أو ممن أطلقوا العنان للعقل وسلطانه، وأخضعوا كل ما يواجههم من قضايا لميزانه، كما أننا لا نستطيع أن نعده من المغرورين بعقولهم، فهو نفسه الذي يقول:

نِهَايَةُ إِقْدَامِ العُقُولِ عِقَالُ
وَأَكْثر سَعْيِ العَالَمِينَ ضَلالُ

ولكن الرازي عندما يستعين في مباحثه التفسيرية لبعض آيات القرآن الكريم

(١) القرآن والفلسفة، ص ٣٨.

(٢) محمدعمارة، العرب والتحدي، ص ١١٤.

بالأساليب الاستدلالية المنطقية إنما يمارس ذلك وَفق منهج واضح ارتضاه واختطه لنفسه، وبيَّنه وأعرب عنه في مواضع عدة من تفسيره الكبير وبعض مؤلفاته الأخرى، معتقداً أهمية التكليف بالنسبة إلى التأمل، ووجوب إظهار المعنى المقصود في حالة القدرة.

ومن جهة أخرى، فإننا نستطيع أن نستبين منهج الرازي في اتجاهه العقلي من خلال محاولتنا لإبراز السمات المميزة لهذا الاتجاه، ومن خلال تصورات الرازي نفسه لما يجب أن ينطلق منه المفسر المتأمل، بحيث يمكن أن نحصر تلك التصورات في أبعاد ثلاثة، تمثل ضوابط التفسير المندرج تحت هذا الاتجاه العقلاني عنده متمثلة فيما يلي:

أولاً: أهمية التأويل، ومتى يلجأ إليه، وقانونه الكلي عند الرازي.

ثانياً: قيمة العقل وأهمية إعماله عند الرازي.

ثالثاً: حدود العقل عند الرازي ومدى واقعيته وتحفظه.

الفصل الثالث
قيمة العقل وأهمية إعماله عند الرازي

تبين مما أسلفنا مدى اهتمام الرازي بالعقل وطُرُقِه الاستدلالية من خلال تصريحاته الكثيرة في ثنايا تفسيره الكبير، مُنْطَلَقُهُ في ذلك اقتناعُه التام بضرورة "بيان أصول الدين لمن كان محتاجاً إليها"(١)، وما ثبت لديه من "وجوب النظر والاستدلال والتفكر"(٢)؛ إذ "لا فضيلة للإنسان ولا مَنْقبَة له إلاّ بسبب عقله؛ لأنه تعالى بيَّن أنه إنما أنزل هذه الكتب، وإنما بعث الرسل لتذكير أولي الألباب، فلولا الشرف العظيم والمرتبة العالية لأولي الألباب لما كان الأمر كذلك"(٣).

والرازي يرى "أنه تعالى ذم التقليد، فقال حكاية عن الكفار: ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ**﴾، وقال: ﴿**بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا**﴾، وقال: ﴿**قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**﴾، وقال عن والد إبراهيم عليه السلام: ﴿**لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا**﴾، وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكر وذم التقليد، فمن دعا إلى النظر والاستدلال كان على وفق القرآن ودين الأنبياء، ومن دعا إلى التقليد كان على وفاق دين الكفار"(٤).

ومن هنا يعتقد الرازي أن المجادلة في نصرة الحق "هي حرفة الأنبياء"(٥) إذ يقول: "وأما إبراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح أحواله في هذا الباب يطول وله مقامات، أحدها: مع نفسه وهو قوله: ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾، وهذه هي طريقة المتكلمين في

(١) التفسير الكبير، ج٤، ص ١٦٣.

(٢) نفسه، ج٢، ص ٩١.

(٣) نفسه، ج١٩، ص ١٥٠.

(٤) نفسه، ج٢، ص ٩١.

(٥) نفسه، ج٢، ص ٨٩.

الاستدلال بتغير العالم على حدوثه، ثم إن الله تعالى مدحه على ذلك، فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ وثانيها: حاله مع أبيه وهو قوله: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾.

وبعد أن أورد الرازي عدة أمثلة من أحوال إبراهيم عليه السلام في ذلك، أضاف مؤكداً أثر علم الكلام في خدمة الدين: "وكل من سلمت فطرته عَلِمَ أن علم الكلام ليس إلاّ تقرير هذه الدلائل ودفع الأسئلة والمعارضات عنها"(١).

ثم يورد الرازي بعضاً من مناظرات موسى عليه السلام مع فرعون، ويربط في الوقت نفسه بين ما ينطلق منه كلٌّ من إبراهيم وموسى عليهما السلام في حجاجهم مع قومهم يقول: "وأما موسى عليه السلام، فانظر إلى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة، أما التوحيد: فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يعوِّل في أكثر الأمر على دلائل إبراهيم عليه السلام؛ وذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ وهذا هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾، وقال في سورة الشعراء: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾ وهذا هو الذي قاله إبراهيم: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر قال موسى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾، وهذا هو الذي قاله إبراهيم عليه السلام ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾.

ويستنتج الرازي من المناظرة هنا ما يلفت به أنظارنا لأهمية الاستدلال في تقرير حقيقة الدين "فهذا ينبهك على أن التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين، وأنهم كما استفادوها من عقولهم، فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين"(٢).

ويجدر بنا، ونحن بصدد بيان قيمة العقل عند الرازي، أن نشير هنا إلى أهم

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ٨٩.

(٢) نفسه، ج٢، ص ٨٩.

الاعتبارات التي ينطلق منها الرازي في تقريره للمكانة العظيمة للعقل عنده، والتي تتمثل في أن العقل عنده هو الطريق الوحيد إلى معرفة الله، وعليه يقوم علم الأصول الذي هو أشرف العلوم، وشرف العلم بشرف المعلوم، فمهما كان المعلوم أشرفَ كان العلم الحاصل به أشرف، فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاتِه، وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم(١)؛ ذلك أنه "لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال"(٢)، فالطريق إلى الله ليس إلا بالدليل العقلي(٣)، ولأن العلم بذات الله وصفاته أحد العلوم التي يُتَوَصَّلُ إليها بالعقول(٤)، ومن تلك النظرة للعقل يرى الرازي فساد مذهب التعليمية والمقلدة(٥)؛ ذلك "لأن الإيمان بالله أصل الإيمان بالشرائع، فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبياً أو كتاباً"(٦).

وإذا كان الرازي في هذا يذهب إلى ما ذهب إليه المعتزلة الذين يقولون بأن "معرفة الله واجبة بالعقل، ويؤيده فيها الشرع"(٧)، فإنه في نظرته إلى العقل يخالف ما ذهب إليه أكثر أهل السنة، قال الإمام الغزالي: "إن معرفةَ الله سبحانه وطاعتَه واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل، خلافا للمعتزلة؛ لأن العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة، وهو محال؛ لأن العقل لا يوجب العبث، وإما أن يوجبها لفائدة وغرض، وذلك لا يخلو: إما أن يرجع إلى المعبود، وذلك محال في حقه تعالى، فإنه يتقدس عن الأغراض والفوائد، بل الكفر والإيمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سواء، وإما أن يرجع ذلك إلى غرض العبد، وهو أيضا محال؛ لأنه لا غرض له في الحال، بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه،

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص٨٧.

(٢) نفسه، ج٢، ص ٨٩.

(٣) نفسه، ج٧، ص ١٦٣.

(٤) نفسه، ج٢، ص ٢٢٧.

(٥) نفسه، ج٤، ص ٨٣.

(٦) نفسه، ج٤، ص ٨٣.

(٧) صابر طعيمة، العقل والإيمان في الإسلام، ص ٣٥.

وليس في المآل إلا الثواب أو العقاب. ومن أين يعلم أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما، مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان، إذ ليس له إلى أحدهما ميل، ولا بد لأحدهما اختصاص؟"(١).

والعقل في رأي الرازي طريق الهدى، ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه، "فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن، ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولاً إلى الخوارج: لا تحتج عليهم بالقرآن، فإنه خصم ذو وجهين، ولو كان هدى لما قال عليّ ابن أبي طالب ذلك فيه، ولأنّا نرى جميع فرق الإسلام يحتجون به، ونرى القرآن مملوءاً بآياتٍ بعضُها صريحٌ في الجبر، وبعضها صريح في القدر، فلا يمكن التوفيق بينهما إلاّ بالتعسف الشديد، فكيف يكون هدى؟ الجواب: أنَّ ذلك المتشابه والمجمل لَمّا لمْ ينفكَّ عما هو المراد على التعيين - وهو إما دلالة العقل أو دلالة السمع - صار كله هدى"(٢).

كذلك يرى الرازي أنَّ العقل "مناط التكليف"(٣)؛ لأنه العلمُ بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، فلا يوجد عاقل لا يعلم شيئاً البتة، أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلاً، وهو الخاصة التي يفارق فيها الإنسان البهائم(٤).

وأهم من كل ذلك أن العقل أصل النقل عند الرازي، ومن هنا فإن القول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية عنده محال؛ لأن النقل فرع على العقل، فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً، وهو باطل(٥).

---

(١) الغزالي، قواعد العقائد، ص ٨٨، ٨٩.

(٢) التفسير الكبير، ج٢، ص ٢١، ٢٢.

(٣) المحصل، ص ١٠٤.

(٤) نفسه، ص ١٠٤.

(٥) الفخر الرازي، أصول الدين، ص ٤٣.

يلفت الرازي النظر إلى أنَّ الآيات القرآنية الكثيرة قد دعت إلى التأمل والتفكر في ملكوت السموات والأرض وخاطبت عقل الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ**﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقوله تعالى: ﴿**قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ [النحل: ١٢]، وغير ذلك من الآيات التي دعت الإنسان إلى التدبر. ولذلك فإن الرازي يورد أيضاً كثيراً مما ورد في الأثر حول العقل؛ كقوله: "سئل أحد الصالحين عن العقل، فقال: "هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين"(١)، كما يورد ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه، فجعل العلم نفسه، والفهمَ روحَه، والزهدَ رأسَه، والحياءَ عينه، والحكمةَ لسانه، والخيرَ سمعه، والرأفة قلبه، والرحمةَ هَمَّه، والصبرَ بطنه، ثم قيل له: تكلم، فقال: الحمد لله الذي ليس له ند ولا ضد ولا مثل ولا عدل، الذي ذلَّ كل شيء لعزته، فقال الرب: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أَعزّ عليّ منك". وأيضاً نقل أن آدم عليه السلام لما عطس فقال: الحمد لله، فكان أول كلامه ذلك. إذا عرفت هذا، فنقول: أول مراتب المخلوقات هو العقل، وآخر مراتبها آدم، وقد نقلنا أول كلام العقل، وهو قوله: الحمد لله، وأول كلام آدم هو قوله: الحمد لله، فثبت أن أول كلام لفاتحة المحدَثات هو هذه الكلمة، وأول كلام لخاتمة المحدَثات هو هذه الكلمة، فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه، فقال: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾(٢).

ومهما يكن من أمر الشك في مثل هذا النص المنسوب لعلي رضي الله عنه فإن دلالته الثقافية على تصور المسلمين لأهمية العقل لا تخلو من قيمة تاريخية.

لقد أدرك الرازي أنَّ الخصوم من الفلاسفة بعامة، والمعتزلة بخاصة، قد تسلحوا

---

(١) التفسير الكبير، ج٢، ص ٢٠٥.

(٢) نفسه، ج١، ص ٢٨٤.

بسلاح العقل، وهو سلاح قوي فعال مفحم، ورأى أنه من غير اليسير التمكن من بيان أصول الدين لمن يحتاجون إليها أو الدخول مع الخصوم في مجادلات، ما لم يستند المتكلم إلى الحجة والبرهان، ويناظر الخصوم بمثل طرق استدلالاتهم على الأقل، الأمر الذي يجعل من لجوء الرازي إلى أساليب الحجج المنطقية العقلية استجابة حتمية لواقع مفروض عليه لدفع الشبه عن الدين بإبطال حجج الخصوم، وهذا من أهم الأسباب التي فتحت لعلم الكلام أبواباً من الجدل العقلي مع الخصوم.

هكذا يمجد الرازي العقل؛ لأنه يرى أنه لا يتعارض مع كل خبر ثبت صحته عن رسول الله ﷺ، وبعبارة أخرى لأنه يؤكد عدم تعارض العقل مع صحيح النقل، فعندما يورد الرازي الحديث "عن معاذ بن جبل، قال: استبَّ رجلان عند النبي ﷺ، وأغرقا فيه، فقال عليه السلام: "إني لأعلم كلمة لو قالاها لذهب عنهما ذلك، وهي قوله: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"، عند ذلك يقول الرازي: "وأقول: هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه: الأول: أنَّ الإنسان يعلم أنَّ علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جداً، وأنه إنما يمكنه ذلك القليل بمدد العقل، وعند الغضب يزول العقل، فكل ما يعقله ويقوله لم يكن على القانون الجيد، فإذا استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعاً له عن الإقدام على تلك الأفعال وتلك الأقوال"(١).

ولا جدال في أنَّ الرازي يعتمد كثيراً على ما يقره العقل، كما لا يقر القول بالأشياء التي تقدح في كماله، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ [الرعد: ٤]، يؤكد الرازي أن المقصود من هذه الآية إقامة الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون حدوث الحوادث في هذا العالم لأجل الاتصالات الفلكية، والحركات الكوكبية، وبعد مناقشته لمتعلقات الآية يقول: "عند هذا يجب القطع بأنه لابد من فاعل آخر سوى

(١) التفسير الكبير، ج١، ص ٧٣.

هذه الأشياء، وعندها يتم الدليل، ولا يبقى بعده للفكر مقام البتة، فلهذا السبب قال ههنا ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾؛ لأنه لا دافع لهذه الحجة إلاَّ أن يقال: إنَّ هذه الحوادث السلفية حدثت لا لمؤثر البتة، وذلك يقدح في كمال العقل؛ لأن العلم بافتقار الحادث إلى المحدث لَـمَّا كان علماً ضرورياً كان عدم حصول هذا العلم قادحاً في كمال العقل، فلهذا قال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ وقال في الآية المتقدمة: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ فهذه اللطائف نفسية من أسرار علم القرآن، ونسأل الله العظيم أن يجعل الوقوف عليها سبباً للفوز بالرحمة والغفران"(١).

هكذا نرى الرازي يقيم وزناً عظيماً للمعارف المستنتجة بواسطة الإدراك العقلي، فالعقل أغوص، وكلما كان الإدراك أغوص وأشد، والمدرِك أشرف وأكمل، والمدرَك أنقى وأبقى، وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل، ولا شك أن محل العلم هو الروح، وهو أشرف من البدن، ولا شك أنَّ الإدراك العقلي أغوص وأشرف(٢).

ولا يتردد الرازي في الإعراب عن فلسفته تجاه منهجه العقلي في فهمه للأصل الشرعي فيما يتعلق بـ (الوجوب) وهل يثبت بمحض العقل أم بمجرد السمع، فها هو عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، يقول: "إن الناس تمسكوا بهذه الآية في إثبات أحكام كثيرة"(٣)، فعدد لذلك أربعة أحكام من جهات أربع، ثم تطرق إلى موقف أصحابه من هذه الآية، حين قال: "قال أصحابنا: وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، ووجه الاستدلال أن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلاّ بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية،

(١) التفسير الكبير، ج ١٩، ص ٧.

(٢) نفسه، ج٢، ص ١٨٦.

(٣) نفسه، ج٢٠، ص ١٧١.

فوجب أن يتحقق الوجوب قبل الشرع. ثم أكدوا هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾، وبقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَى﴾(١).

ولكن الرازي هنا، وبعد أن أورد قول أصحابه، يعطينا دلالة جديدة يؤكد بها اتجاهه العقلي، ويقودنا في الوقت ذاته إلى القول باعتقاده بضعف كل قول لا يعتمد على الحجة والبرهان، وكأنه يقول: إن العقل أساس الشرع، لدرجة أنَّ نفي الوجوب العقلي يُلزم نفي الوجوب الشرعي، كما قد قال بأن العقل أصل النقل، حتى إننا نستطيع أن نأخذ من المنهج الاستدلالي التالي خلاصة واضحة لمسار تفكيره العقلاني، ومنهجاً بارزاً في معالجة قضية "الوجوب" بمتعلقاتها الشرعية الإسلامية، حين يعبر عن هذا بتساؤله عن حجة أصحابه، راغباً أن يزن حجتهم بميزان العقل، بقوله: "لقائل أن يقول: هذا الاستدلال ضعيف"(٢).

ويمضي الرازي في بيان وجه التساؤل ليعيد بناء القضية على وجه استدلالي عقلي لا يقف عند حد السمع، فيقول: "وبيانه من وجهين: وهو أن نقول: لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة، وهذا باطل، فذاك باطل". وقد أخذ الرازي يبين الملازمة من وجوه مختلفة: منها أنه إذا جاء المشرع، وادَّعى كونه نبياً من عند الله تعالى وأظهر المعجزة، فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لايجب؟ فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة، وإن وجب، فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع، فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي، وإن وجب بالشرع فهو باطل، لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدَّعى أو غيره، والأول باطل؛ لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول: الدليل على أنه

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٧٢.

(٢) نفسه، ج ٢٠، ص ١٧٢.

يجب قبول قولي أني أقول: إنه يجب قبول قولي، وهذا إثبات للشيء بنفسه، وإن كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما كان في الأول، ولزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان.

ومن جهة أخرى يبيِّن الرازي أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال، وحرم بعضها، فلا معنى للإيجاب والتحريم إلاَّ أن يقول: لو تركت كذا وفعلت كذا لعاقبتك، ومن هنا: "إما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب، فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة، وهذا باطل، فذاك باطل، وإن وجب عليه الاحتراز عن العقاب، فإما أن يجب بالعقل أو بالسمع، فإن وجب بالعقل، فهو المقصود، وإن وجب بالسمع لم يتقرر معنى هذا الوجوب إلاَّ بسبب ترتيب العقاب عليه، وحينئذ يعود التقسيم الأول، ويلزم التسلسل، وهو محال".

وقد قرر أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب، وإن كان كذلك كانت ماهيَّة الوجوب حاصلة مع عدم العقاب، فلم يبق إلاَّ أن يقال: "إن ماهيَّة الواجب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب، وهذا الخوف حاصل بمحض العقل، فثبت أنَّ ماهيَّة الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف، وثبت أنَّ هذا الخوف حاصل بمجرد العقل، فلزم أن يقال: الوجوب حاصل بمحض العقل"(١).

ثم يثير الرازي تساؤلاً آخر حول ماهيَّة الوجوب، وعن أي الطريقين تتقرر: طريق السمع أم طريق العقل، ليجيب عن هذا التساؤل من وجهة نظره هو ليثبت لنا أنَّ مناقشته السابقة تلك لماهيَّة الوجوب إنما ينطلق منها عن تصوره الخاص لهذه القضية، وأنَّ "الوجوب" إنما يتقرر بمحض العقل، لدرجة أنَّ الوجوب العقلي لا يمكن دفعه، يقول الرازي: "فإن قالوا: ماهيَّة الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم؛ قلنا: إنه تعالى إذا عفا فقد سقط الذم، فعلى هذا ماهيَّة الوجوب

---

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٧٣.

أنَّ الوجوب العقلي لا يمكن دفعه"[١].

ونرى الرازي يوغل كثيراً في تقدير قيمة العقل وسلطانه عند تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ حين يؤول "الرسول" بالعقل حتى ليكاد يفوق المعتزلة في اعتدادهم بالعقل، يقول في نهاية المبحث السابق: "في الآية قولان: الأول أن نجري الآية على ظاهرها، ونقول: العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية: وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل. والثاني: أن نخصص عموم الآية، فنقول: المراد: وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلاّ بالشرع إلاّ بعد مجيء الشرع، وتخصيص العموم، وإن كان عدولاً عن الظاهر، إلاّ أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل، وقد بينا قيام الدلائل الثلاثة على أنَّا لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي، والله أعلم"[٢].

ويلحظ الباحث تناقضاً واضحاً في مواقف الرازي نفسه تجاه العقل فيما يختص بنظرته إلى الموجب العقلي والموجب الشرعي، فعلى حين يربط هنا الموجب الشرعي بالموجب العقلي ويعده أساساً له، نجده في موضع آخر يقول بما يتنافى مع هذا المبدأ ويعارضه، فهو يقول: "إن العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً واجباً، وهو قول أهل السنة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص من هذه الظلمات"[٣]. فإذا كان الرازي يرى أنَّ العقل هو أصل الإيمان، كما بينا من قبل، فإنه يرى أنَّ الثواب والعقاب لا يقومان على مبدأ الوجوب العقلي كما يذهب المعتزلة الذين يوجبون على الله الوعد والوعيد.

لقد قال الرازي بأهمية العقل في الوجوب الشرعي، لدرجة أنه لو نُفِي الوجوب العقلي لزم نَفْي الوجوب الشرعي. وقد اعتمد في ذلك القول بأن أول مراتب

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٧٣.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ١٢٨.

المخلوقات هو العقل، وأن الله خلق العقل من نور(١)، وأن العقل هو رسول الله إلى الخلق(٢)، فالحق في ذلك ما يقره العقل(٣). وهذا كله يحملنا على القول بأن الرازي يخالف نظرة أهل السنة إلى العقل، ولا بد أن نعد ذلك مغالاة من الرازي وشطحة عقلية ألحَّ عليها في إخضاعه النص لسلطان العقل، فقد ورد "عن علي رضي الله عنه أنه قال: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفَّيه، أخرجه أبو داود بإسناد حسن"(٤). ومثل ذلك كثير من الشعائر التي لا يمكن تفسير الأمر على وجه مخصوص من جهة الله. ولما سئل ابن تيمية عن حديث "أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي، ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب والعقاب"، قال: "هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنَّف في فضل العقل، كداود بن المحبَّر ونحوه"، ثم ذكر رأيه في هذا الحديث، فقال: "واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف، بل موضوع"(٥)، ومن هنا تسقط حجة نقلية كبيرة كان يعتمد عليها الرازي في تأكيد أهمية العقل في تشريع الوجه العقلي.

غير أنَّ الرازي يتحرز مما يقع فيه المعتزلة الذين يلحون على أهمية العقل حتى يبلغ بهم الأمر أنهم يوجبون على الله، ولذلك يقول: "واعلم أنَّ الذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أنه يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل، فلا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء، وذلك

(١) التفسير الكبير، ج١، ص ٢٨٤.

(٢) نفسه، ج٢٠، ص ١٧٣.

(٣) نفسه، ج١٩، ص ٧.

(٤) انظر: سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، شرح العلامة الصنعاني على متن بلوغ المرام للحافظ ابن حجر العسقلاني، تصحيح وتعليق محمد محرز حسن سلامة، ج١، ص١٠٧، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

(٥) انظر: القرآن والفلسفة، ص ٤٣، ٤٤.

لأننا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر فلا جرم كان العقل وحده كافياً في الوجوب في حقنا، والله تعالى منزّه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل، والله أعلم"(١).

ويبدو أن حقيقة الأمر ـ كما قرر بعض الباحثين ـ أنَّ الرازي، وإن كان أشعرياً ملتزماً بمبادئ الأشعرية، فإن مكان العقل يزداد عنده أحياناً، وحينئذ يتحرر الرازي في بعض أجزاء تفسيره من سلطان الأشعرية، ويميل إلى المعتزلة. إلاَّ أنَّ هذا لا يعني أنه قد اعتنق مذهب المعتزلة ابتداءً في تفسيره، ولكنه يعني أنه كان يشعر أحياناً بضعف المذهب الأشعري، فيحاول أن يشكك فيه تارة، ويتركه أخرى، ويجمع حيناً بينه وبين مذهب المعتزلة(٢).

ومما لا شك فيه أنَّ النزعة الجدلية تبدو واضحة في نهج الرازي الاستدلالي، الذي عالج به الكثير من القضايا التي اعترضته في تفسيره، بحيث نراه يتوق دائماً إلى إبطال حجج من يسميهم بالخصوم، كما أنَّ من ينظر إلى كتابه "أساس التقديس"، وخصوصاً مناقشاته لمواقف الكرامية والحنابلة والدهرية من مسألة تنزيه الباري عن المكان والجهة، يجد أنَّ الرازي يختط لنفسه خطة في الحجاج العقلي يمكن تسميتها في لغة علم المنطق باسم "برهان الخلف"، وهي طريقة في الجدل المنطقي يُستدل فيها على صحة دعوى عن طريق إثبات كذب الدعوى المناقضة لها، وهذه الطريقة تستوجب في البداية التسليم جدلاً بحجة الخصم ثم الاستدلال منها على ما يناقضها، فتبطل لكي تصح الدعوى الأولى(٣).

---

(١) التفسير الكبير، ج٢٠، ص ١٧٤.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٢١٩.

(٣) انظر: فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٠ وما بعدها.

الفصل الرابع

حدود العقل عند الرازي

كما كان للعقل مكانتُه العظيمة وسلطانُه المهيمن عند الرازي ـ كما بدا لنا من خلال الإشارة للاتجاه العقلي وقيمة العقل عنده ـ فإن للعقل عند الرازي حدوداً يجب علينا التنويه بها، والإشارة إلى معالمها، ذلك أننا نرى هنا وجها آخر للرازي يحدد فيه مكانة العقل، ومنظاراً آخر يتجلى للرازي على هديه قرب مدى الإدراك العقلي البشري، حتى نراه يلقى بذلك السلاح الذي طالما اعتد به، بعد أن يتلاشى عنفوان العقل من أمامه، فلم يستطع حَوْلاً ولا طَوْلاً، حين يعلن عجزه عن إدراك مراد الله من آياته، ويعترف بقلة حصيلته من معرفة كثير من شؤون الكون.

وكان الأشاعرة قد نوَّهوا من قبل بحدود العقل حين قالوا: نعلم يقيناً أنَّ ما من موجود إلاَّ ويتميز عن غيره بأمر ما، وإلاَّ فيقتضي أن تكون الموجودات كلها مشتركة متساوية، والباري تعالى موجود، فيجب أن يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف، إلاَّ أنَّ العقل لا ينتهي إلى معرفة ذلك الأخص، ولم يرد به سمع، فنتوقف[١].

ولقد أعرب عن ذلك الغزالي في أكثر من واحد من مؤلفاته حين قال: "وكيف يطمع الإنسان أن يعرف الله تعالى حق معرفته، وهو ليس يعرف نفسه حق معرفتها؟ وإنما يعرف نفسه حق معرفتها ـ في أكثر الأحوال ـ بأفعالها وأوصافها، ولا يدرك ماهيَّتها، بل لو أراد الآدمي أن يدرك نملة أو بَقَّة إدراكاً محيطاً بكمال حقائقها وحقائق أوصافها عجز عنه"[٢]، وقال الغزالي أيضاً منوِّهاً عن محدودية العقل ومعيباً لعقل من يدعي الاطلاع على جميع العلوم، وذلك من خلال إجابته

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٠٠.

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٢٢.

عن الأسئلة الموجهة إليه لتفسير بعض ما جاءت به الأحاديث النبوية: "ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء فضلاً عن المتوسطين، وليعلم أن العالم الذي يدَّعي الاطلاع على مراد النبي ﷺ في جميع ذلك، فدعواه لقصور عقله لا لوفوره"(١)، فبعض الأمور "ليس في القوة البشرية الإحاطة به"(٢)، وإذا كان كلام الأوائل في الرياضيات "برهاني"، ففي الإلهيات "تخميني"(٣).

وإذا كان الرازي قد عبَّر عن محدودية العقل في مواضع كثيرة من تفسيره، وبعض مؤلفاته الأخرى، فإننا لا نستطيع أن نورد هنا كل النصوص التي صرَّح بها الرازي في هذا المجال لكثرة تلك النصوص تعدداً واتساعاً، ولكننا سنكتفي هنا بما نرى أنه يُعد أمثلة حية معبرة عن هذا الموقف الذي يقفه الرازي من العقل في زاوية أخرى من زوايا تفكيره.

وقبل أن تأخذنا الدهشة ونحن نقرأ نصوصاً للرازي يعترف فيها صراحة بعجز العقل، حين تبدو متعارضة مع نصوص أخرى سابقة صرح فيها بالقيمة العظيمة للعقل وقوة سلطانه، فإن من الحريِّ بنا أن نتذكر ما تقوم عليه عقيدة الرازي، حين قال: "ديني متابعة سيد المرسلين، وقائد الأولين والآخرين إلى حظائر قدس رب العالمين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما"(٤)، وحين قال: "ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن: أقرأ في الإثبات: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾، وفي النفي: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾"(٥).

---

(١) الغزالي، معارج القدس، ص ٢٤٠

(٢) نفسه، ص ٢٣٨؛ وانظر: في تفصيل محدودية العقل في إدراك حقيقة الألوهية، كتاب فضلو شهادي:
Fadlou Shehadi, Ghazali's Unique Unknowable God, Leiden, Brill, 1964, P.75 .

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٢٤.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص ٢٥٠.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص ٥٦.

فإيمان الرازي إنما يقوم على أصول الشريعة الإسلامية قبل أي شيء آخر، وقد سبق أن مر بنا كيف يشعر بالارتياح التام عندما يرى البراهين العقلية وقد تطابقت مع النصوص الشرعية، وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول: إن الأصل عنده الدين، وليس الفلسفة.

ومن هنا، فإن الرازي يرى أن العقل البشري وإن استطاع أن يلم ببعض المعارف، فإنه لا يستطيع أن يحيط بها جميعاً، "فإنك أيها العبد لو بلغت إلى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الأجسام والأرواح، فإيَّاك أن تحدِّثك نفسك بأنك بلغت مبادئ ميادين جلال الله، فضلاً عن أن تبلغ الغور والمنتهى، ونعم من قال:

أَسامياً لَمْ تَزِدهُ مَعْرِفَةً

ولكنَّها لَذَةٌ ذَكَرنْاها[1]

والكلام في نقد العقل قديم، ولكنه لا يزال موضوعاً للبحث عند الفلاسفة في العصر الحديث، ومن قبل قال (كانت) كلاماً في الهجوم على استطاعة العقل في إدراك الحقائق الغيبية شبيهاً بكلام الرازي؛ فهو يقول: "ربما كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه الكثير من الميتافيزيقيين هو أنهم انصرفوا إلى دراسة مشكلات خارجة عن نطاق التجربة، دون العناية بتحديد (نطاق الفهم) و(نطاق العقل) فما كان منهم سوى أن عمَدوا إلى تطبيق مقولات الفهم على موضوعات هي بطبيعتها خارج نطاق كل تجربة ممكنة"[2]، وهكذا فرَّق (كانت) بين المبادئ الخالصة للفهم وبين المبادئ الخالصة للعقل.

ويرى الرازي أن الله قد أمر "بالنظر والاستدلال في الدلائل حتى لا يُتَوهم أنَّ الحق هو الجبر المحض، فقال: ﴿**قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[3]، وإذا

(١) انظر: التفسير الكبير، ج١، ص ٢٨١.

(٢) انظر: (كانت) أو الفلسفة النقدية، للدكتور زكريا إبراهيم، ص ١١٢؛ وانظر: الدكتور توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٢٦٢.

(٣) التفسير الكبير، ج١٧، ص ١٦٩.

كانت تلك الدلائل سماوية وأرضية، وقد أكثر الله منها في القرآن المجيد، فإنه لأجل معرفة الله في التدبر بآياته كلٌّ بقدر طاقته العقلية، إلاَّ أنَّ الحقيقة الثابتة بقصور عقل الإنسان عن إدراك كل المعارف تفرض نفسها. فلو أنَّ الإنسان أخذ يتفكَّر في كيفية حكمة الله سبحانه في تخليق جناح بعوضة، لانقطع عقلُه قبل أن يصل إلى أقل مرتبة من مراتب تلكم الحكم والفوائد(١)، وإذا كان الله تعالى قد نبَّه خلقه للنظر في آياته، دون تفصيل لحكمته، "فكأنه تعالى نبَّه" على القاعدة الكلية حتى إنَّ العاقل يتنبَّه لأقسامها، وحينئذ يشرع في تفصيل حكمة كل واحد منها بقدر القوة العقلية البشرية"(٢).

ولعلَّنا لا نجاوز الحقيقة إذا ما قررنا أن قول الرازي بمحدودية العقل إنما ينحصر غالباً فيما يتعلق بالمباحث الإلهية والغيبيات والمعجزات؛ فالرازي يقدس ربه ويعظمه، ولا يسمح بالخوض في ذات الله سبحانه وأفعاله، أو أسرار حكمته وخَلْقه، مما لا مجال للعقل البشري في أن يدركه، كما لا يخفي الرازي نفوره وغضبه من أولئك الذين يشبِّهون الله بالمحسوسات، ويطلقون في حقه عنان الأوهام والمخيلات، فـ: "العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح"(٣).

ويتفق فكر (كانت) مع فكر الرازي فيما يذهب إليه تجاه هذا الأمر من: "أنَّ أمهات العقائد الدينية التي هي وجود الله وبقاء النفس بعد الموت، والاختيار، أي حرية الإرادة، كل هذه لا يمكن الاستدلال عليها أو إثباتها بالعقل المحض، ولا يمكن نفيها به كذلك؛ لأنها لا تدخل ضمن دائرته، ولكنها تدخل ضمن دائرة الاعتقاد فحسب"(٤).

---

(١) التفسير الكبير، ج١٧، ص١٦٩.

(٢) نفسه، ج١٧، ص١٧٠.

(٣) الرازي، أصول الدين، ص ٨٧.

(٤) الدكتور محمد أمين المصري، لمحات في رسائل التربية الإسلامية وغاياتها، ص ١١٢.

ولعل من آراء الرازي الواضحة في ذلك ما أورده ضمن مباحث المسألة التاسعة في بيان ما إذا كان لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟.

فهو يرى استحالة علم العقل الإنساني بحقيقة الوجود الإلهي، ويستند في دعمه لذلك إلى أسانيد، لعل أبرزها وأهمها ما يلي :

١- إن من أخص صفات العقل البشري بما هو كذلك أنه عقل موصوف بالتناهي، على حين أن من أبرز صفات الوجود الإلهي أنه لا متناهي. وعلى ذلك، فإن عجَز العقل البشري عن إدراك حقيقة الوجود الإلهي مرده إلى عجز المتناهي عن استيعاب اللا متناهي.

٢- ثم يشير الرازي إلى أن طرائق الإنسان في المعرفة لا تخرج عن الاستعانة بمنافذ أربع، هي : مدركات الحواس، وإحساسات البدن الباطنة، واستنباطات العقل، ومحصلات المخُيِّلة والعقل معاً، ولكل واحد من هذه المنافذ السابقة موضوعاته المخصوصة التي هي في متناول قوى الإدراك السابقة، والوجود الإلهي لايحقق شرطاً من شروط هذا الإدراك، وهذا إنما يعني أن الموضوع الإلهي لا يحقق شرطاً من شروط هذا الإدراك، وهذا إنما يعني أن الموضوع الإلهي بطبعه موضوع فائق لقدرات البشر على الإدراك والعلم.

٣- كما يضيف الرازي إلى ما سبق أن الاستدلال على الخالق انطلاقاً من المخلوق، وهو ما يسمى لدى الفلاسفة بالدليل الكوني، فإن غاية جهد هذا الدليل أنه يدل على أنَّ للمصنوع صانعاً قد صنعه، دون أن يُمكنه أن يقدم وصفاً ذاتياً لحقيقة هذا الصانع.

والرازي يحاول أن يتطرق إلى قدرة الكائنات العلوية الأخرى من ملائكة وأرواح على إدراك حقيقة الله تعالى، ثم إنه ينكص عن هذا البحث بدعوى أنه مبحث صعب، وكما أن البشر عاجزون عن إدراك كنه الله تعالى، فكذلك الحال بالنسبة إلى جميع مخلوقات الله، ومبعث ذلك أنَّ كل مخلوق فهو متناهٍ، ولا يسع

المتناهي أن يدرك اللامتناهي بحال، وهذا ما جعلنا نقدم الوجه الذي ذكرناه أولاً على بقية الوجوه الأخرى، وهو الوجه الخاص بإقامة استحالة معرفة المخلوق لكنه الخالق على أساس نقيضة التناهي واللاتناهي.

والمهم أن الرازي يخلص من ذلك كله إلى التأكيد الجازم على استحالة معرفة الخلق لحقيقة الله تعالى، وينعكس ذلك التأكيد في عباراته التي يختتم بها كل واحد من الوجوه التي استدل بها على صدق دعواه، والتي أوجزناها في النقاط الثلاث السابقة، فهو يقول مثلاً: "ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر"[١]، "ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق"[٢] و"ثبت أنَّ حقيقة الحق غير معقولة للبشر"[٣]، "ولا يعرف الله إلاَّ الله"[٤] والتي يختتمها بقوله: "كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة". وبهذا القطع من القول يواجه الرازي أصحاب تلك المباحث، وكأنه يقول لهم: قفوا عند حدود عقولكم القاصرة.

ولما كان الله يدرك الأبصار، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط بحقيقته، بل ترتدع العقول عن الوصول إلى ميادين عزته، وتَكِلُّ عن إدراكه، يقول الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ [الأنعام: ١٠٣]: قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ يفيد الحصر معناه: أنه تعالى هو يدرك الأبصار، ولا يدركها غير الله تعالى، والمعنى: أنَّ الأمر الذي به يصير الحي رائياً للمرئيات، ومبصراً للمبصرات، ومدركاً للمدرَكات أمر عجيب وماهيَّة شريفة، لا يحيط العقل بكنهها. ومع ذلك، فإن الله تعالى مدرك لحقيقتها، ومطَّلع على ماهيَّتها، فيكون المعنى من قوله: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾ هو أنَّ شيئاً من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته، وأنَّ عقلاً من العقول لا يقف على كُنه صمديته، فكلَّت الأبصار

(١) التفسير الكبير، ج١، ص ١١٣.

(٢) نفسه، ج١، ص ١١٢.

(٣) نفسه، ج١، ص ١١٢.

(٤) نفسه، ج١، ص ١١٢.

عن إدراكه، وارتدعت العقول عن الوصول إلى ميادين عزته، وكما أنَّ شيئاً لا يحيط به، فعلمه محيط بالكل، وإدراكه متناولٌ للكل، فهذا كيفية نظم هذه الآية"[1].

ويستدل الرازي من قوله تعالى: ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾، ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾، وغير ذلك من الآيات المتشابهة أنه تعالى لو كان بذي جسم أو مادة، لما صعُب على العقل البشري أن يحيط به علماً، أو لما صعُب على ذوي النظر العلمي أن يدركوا كنه ذاته، وبالتالي فإن قصور العلم والبصر العقلي عن إدراك ذاته تعالى فيه دلالة كافية، على أنَّ ذاته ليست من صنف أو من نوع سائر الذوات الأخرى، وإنما هي ذات لا تقع في حدود مجال الإدراك العقلي.

ويُرجع الرازي عجز العقل عن إدراك ذات الله تعالى، إلى أن العقل إنما يشترط شروطاً فيما يقوى على إدراكه من ذوات، وهي أن تكون هذه الذوات حائزة على الشكل والمقدار والصورة، وأما من تنزهت ذاته عن هذه الأوصاف بَعُدَ على العقل إدراكه.

وهنا يتفق الفيلسوف (كانت) أيضاً مع الرازي فيما يتعلق بنظرية المعرفة، حيث قدم (كانت) نظرية في المعرفة دعَّم فيها فكرة الرازي هذه، وإن كانت نظرية (كانت) قد تمت على أساس من النقد تختلف عن مذهب الرازي.

فلقد ذهب الفيلسوف الألماني (عَمَانْويل كانت) E. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤م) إلى أن المَلَكة العارفة الإنسانية لا تتم لها المعرفة والعلم والإحاطة إلاَّ إذا تلقت جملة من معطيات حسية Sense -Data يقوم الذهن بنشر شبكة مقولاته Categories عليها، فيردها من بعد كثرة إلى وحدة، ومن بعد فوضى إلى نظام، ومن بعد إبهام إلى معنى.

وهكذا لا يتم للعقل البشري العلم بشيء من الأشياء إلاَّ إذا كان هذا الشيء حائزاً على بضعة مواصفات تجعل في مُكْنَته الإحاطة العقلية. وأهم هذه

---

(١) التفسير الكبير، ج١٣، ص ١٣٢، ١٣٣.

المواصفات أن يكون حسِّياً قابلاً للتنظيم الزماني والمكاني، وهذا يعني، بعبارة أخرى، أنَّ الشيء أو الموضوع القابل للمعرفة والعلم به يجب أن يكون من (عالم الظواهر) Phenomena أي عالم الطبيعة المادية، وما كان من غير هذا العالم، فلا علم به، بل إيمان(١).

والرازي، من جهة أخرى، يؤكد نفس الحقيقة، فهو ينزِّه الله عما عداه، ويرى أنه لا يجوز أن يحكم العقل بجواز مشابَهَة الله ومشاكَلَته للأشياء الموجودة. يقول في شرح عبارة (الله أكبر): "تريد بقولك: (الله) الذات التي حصل بإيجادها وجود هذه الأشياء، وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وأفعالها، وتريد بقولك: (أكبر) أنه منزَّه عن مشابهتها ومشاكلتها، بل هو منزَّه عن أن يحكم بجواز مقايسته بها ومناسبته إليها، فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة: (الله أكبر)"(٢).

ويستفيد الرازي مما أورده عن علي بن أبي طالب أن التوهم في ذات الله يعد إخلالاً في التوحيد، يقول في الوجه الثالث من وجوه مباحثه في عبارة (الله أكبر): "أن يكون المعنى: الله أكبر من أن تصل إليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم، قال علي بن أبي طالب كرَّم الله وجهه: التوحيد: أن لا تتوهمه"(٣).

وينبهنا الرازي من خلال قوله بحدود العقل إلى حقيقة، هي في غاية الأهمية بالنسبة إلى معارفنا الدينية العقائدية أو الدنيوية، وذلك حين يلفت انتباهنا إلى أن نأخذ في حسباننا الوجود الحقيقي لأشياء لا ندركها، سواء فيما يتعلق بالعقيدة أو الحياة والكون، فإذا ما أدركنا ذلك، علمنا أنَّ بعض العلوم إنما تحصل لنا عن طريق البحث والنظر، وما لم نحظ بالوصول إليه من العلوم نقف دونه ولا نجزم بعدمه.

---

(١) راجع في ذلك: زكريا إبراهيم، (كانت) أو الفلسفة النقدية، ص ٦٨ وما بعدها؛ وراجع: محمود فهمي زيدان، (كانت) وفلسفته النظرية؛ وأميل بوترو، (كانت)، ترجمة عثمان أمين.

(٢) التفسير الكبير، ج١، ص ٢٨١.

(٣) نفسه.

ويقول الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ [الأنعام: ٩٧]، وما سبقها من الآيات: "إنَّ هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة، وهو أنه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد"(١). وبعد أن عدَّد الرازي تلك المنافع، وأتى إلى الوجه السادس منها قال: "إنَّ ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً**﴾ [آل عمران: ١٩١]، إنما هو تنبيه على سبيل الإجمال على أنَّ في وجود كل واحد منها حكمةً عاليةً ومنفعةً شريفةً(٢). إلاّ أنَّ عقولنا لا تستطيع الإحاطة بذلك، ولكن "ليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه"(٣).

ونهى الرازي عن أن نقيس حكمة الله في مخلوقاته بمقاييس عقولنا؛ لأنَّ العقل في هذا المقام سيؤدي بنا إلى الضلال: "فمن أراد أن يقدر حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه، فقد ضَلَّ ضلالاً مبيناً"(٤).

ثم إننا نرى الرازي يستشهد بالنقل على حدود العقل، ومن ذلك قوله: "ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثنائه على الله: لا ينالُك غوص الفكر، ولا ينتهي إليك نظر ناظر، ارْتَفَعَتْ عن صفة المخلوقين صفاتُ قدرتك، وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك"(٥).

ثم يستشهد الرازي بالعقل والنقل معاً على أنَّ لا سبيل إلى معرفة تفسير بعض الآيات القرآنية إلاّ الطريق السمعي، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ**

(١) التفسير الكبير، ج١٣، ص١٠٠.

(٢) نفسه، ج١٣، ص ١٠١.

(٣) نفسه، ج١٣، ص ١٠١.

(٤) نفسه، ج١٣، ص ١٠١.

(٥) نفسه، ج١، ص ٢٨١.

عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٨٠]، فههنا يقول الرازي: "اعلم أنَّ هذا النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم - وهو جزمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم إلا أياماً قليلة - وهذا الجزم لا سبيل إليه بالعقل البته. أما على قولنا، فلأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا اعتراض لأحد عليه في فعله، فلا طريق إلى معرفة ذلك إلاَّ بالدليل السمعي. وأما على قول المعتزلة، فلأن العقل يدل عندهم على أنَّ المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم، فلما دلَّ العقل على ذلك احتيجَ في تقدير العقاب مدة ثم زواله بعدها إلى سمع يبيِّن ذلك، فثبت أنَّ على المذهبين لا سبيل إلى معرفة ذلك إلاَّ بالدليل السمعي، وحيث لا توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك"(١).

وللعقل عند الرازي حدوده المعينة أيضاً في قضية "الحسن والقبح" التي قال فيها بأن: "العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح"(٢). فهناك القضية الكلامية التي اشتد الخلاف في أمرها بين المعتزلة والأشاعرة، وهي مسألة الحكم بقبح أفعال العباد أو حسنها، وهل الأفعال القبيحة - مثلاً - صارت قبيحة؛ لأن الشرع حكم عليها بأنها كذلك، أم أن الشرع قرر قبحها؛ لأن العقل حكم عليها بذلك؟

وكان رأى المعتزلة واضحاً في أنَّ الشرع قبَّح ما قبَّحه العقل أولاً، وأنَّ الشرع قد حسَّن ما حسَّنه العقل أولاً، وعلى ذلك يكون العقل - قبل الشرع - هو مصدر الحكم على الفعل، إما بالحسن وإما بالقبح، ولذلك يقول الدارسون بأن الحسن والقبح عند المعتزلة أحكام عقلية.

أما الأشاعرة، فإنهم - على عكس ما يذهب المعتزلة - يرون أن الحَسَنَ ما حسَّنه الشرع، وأن القبيح ما قبَّحه الشرع، وما على العقل إلا أن يقرَّ حكم الشرع في التحسين والتقبيح، وأن يجمع "العقلُ" من الشواهد العملية ما يدعم به حكم

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص ١٤١.

(٢) الفخر الرازي، أصول الدين، ص ٨٧.

الشرع في تحسين ما حسَّنَ وتقبيح ما قبَّح.

ويفرد الرازي الفصل السابع من الجزء الأول من كتاب «المحصول» ليناقش فيه أنَّ "حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلاَّ بالشرع"(١). وهنا يوظف الرازي العقل توظيفاً تبريرياً؛ إذ على العقل أن يدعِّم حكم الشرع بالتحسين والتقبيح.

ومن ناحية أخرى نجد أنَّ من رأي الرازي ـ وكذلك الأشاعرة ـ أن الحُسن والقبح ـ بوصفها قيماً للحكم ـ إنما هما قيمتان خارجيتان ترجعان إلى ذاتية الشارع سبحانه وتعالى، فلو كان الحسن والقبح قيمتين موضوعيتين في الأفعال ذاتها، لكان من الميسور على العقل أن يكشف عنهما ـ وهذا قول المعتزلة ـ، ولكن الأشاعرة يرون أن الحسن والقبح قيم تخلعها ذاتية الشارع على الأفعال والأشياء، ولذلك كان الحَسَنُ حسناً لتحسين الشرع له، وكان القَبِيحُ قبيحاً لتقبيح الشرع له، "فَكَحُسْنِ صوم آخر يوم من رمضان وقُبح صوم اليوم بعده، فإن العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكن الشرع لما ورد به، عَلِمْنا اختصاص كل واحد منهما بما لأجله حَسُنَ وقَبُح"(٢).

وهنا مقام آخر ليس أمام العقل إلاَّ التسليم به كما يقول الرازي، وهو ما يتعلق بـ"المعجزات" التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، حين عرّف المعجز بأنه "ما يكون ناقضاً للعادة"(٣). كما كان من موقف الرازي في المبحث المتعلق بمدة تقليب أهل الكهف، حين قال: "وأقول: هذه التقديرات لا سبيل للعقل إليها، ولفظ القرآن لا يدل عليه، وما جاء فيه خبر صحيح، فكيف يعرف؟"(٤).

ثم تسليمه بالمعجزة المتعلقة بوصول رائحة قميص يوسف إلى يعقوب من مسافة بعيدة حين خلص من مبحثه هذا إلى أن "التحقيق أن يقال: إنه تعالى أوصل تلك الرائحة إليه على سبيل إظهار المعجزات، لأن وصول الرائحة إليه من هذه

---

(١) الفخر الرازي، المحصول، الجزء الأول من القسم الأول، ص ١٥٩.

(٢) نفسه، ج١، ق ١،ص ١٦١.

(٣) التفسير الكبير، ج٤، ص ٨٥.

(٤) نفسه، ج٢١، ص ١٠١.

المسافة البعيدة أمر مناقض للعادة، فيكون معجزة..."(١). هذا بالإضافة إلى مواقفه المماثلة من المعجزات الأخرى التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، كإحياء الموتى، وعصى موسى، وكما في ذكر الحجر الذي ضربه موسى بعصاه عندما استسقى لقومه، كما في قوله تعالى: ﴿ **وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا** ﴾ [البقرة: ٦٠]، إذ قال الرازي "... واختلفوا في صفة الحجر، فقيل: كان من رخام، وكان ذراعاً في ذراع، وقيل: مثل رأس الإنسان، والمختار تفويض علمه إلى الله تعالى"(٢).

ولا يقف الرازي عند هذا الحد في شأن الحجر، بل يثير تساؤلاً قد طرحه من لا يهون عليه التسليم بمثل هذا المعجز، يقول في السؤال الثالث المتعلق بهذا الموضوع: "كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير؟. الجواب: هذا السائل إما أن يُسَلِّمَ بوجود الفاعل المختار أو ينكره، فإن سلَّم، فقد زال السؤال؛ لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها، وإن نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره، وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص"(٣).

ويضيف الرازي بأنه حتى الفلاسفة، والذين يبطلون ما لا يقرُّه العقل، لابد أنهم سيبقون عاجزين عن القطع بالقول بعدم إمكانية وقوع المعجزة، ويستند الرازي في هذا المعنى على ما يقول به الفلاسفة أنفسهم حول العناصر الأربعة؛ إذ لا يمكنهم القطع بفساد ذلك؛ لأن العناصر الأربعة لها هُيولي مشتركة عندهم، وقالوا: إنه يصح الكون والفساد عليها، وأنه يصح انقلاب الهواء ماءً وبالعكس، "وكذلك قالوا: (الهواء) إذا وضع في الكوز جمُد، فإنه يجتمع على أطراف الكوز قطرات

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص ٢٠٨.

(٢) نفسه، ج٣، ص ٩٥.

(٣) نفسه، ج٣، ص٩٦.

الماء، وقالوا: تلك القطرات إنما حصلت؛ لأن الهواء انقلب ماءً، فثبت أنَّ ذلك ممكن في الجملة. والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية، فلم يكن مستبعداً أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الأمر الغريب في هذا العالم، فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك"(١)، وكأن الرازي هنا ينبهنا مرة أخرى إلى ما قاله في موضع آخر حين قال: "ليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه"(٢)، فمن آمن بالله وبرسوله، وعجَز عقله عن تفسير الأفعال الخارقة للعادة، يجب عليه أن يرد أمرها إلى الله تعالى، "أما أصحابنا، فإنهم لـمَّا اعتقدوا أنه لا موجدَ إلا الله تعالى لا جَرَمَ جزموا أن المحدِثَ لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى، فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقاً"(٣).

ولم يقف أمر عجز العقل ـ كما يفهم الرازي ـ عند حد اعتراف البشر بوجود أشياء لا تدركها عقولهم فحسب، بل يتعدى الأمر ذلك إلى ضرورة الاعتراف بحصول ما هو على خلاف العقل، وبظهور الضد من الضد التام، يقول الرازي: "الاعتراف بحصول ما هو على خلاف العقل وظهور الضد من الضد التام ـ وهو اعتراف بالغيبيات ـ يقف دونها العقل حائراً، وأنه لا بد من صانع مختار يُظْهِر الضد من الضد"(٤).

هذا، وكما تحيَّر الرازي في المباحث العقلية في (الوجود) بحيث لم توصله الاستدلالات العقلية إلى الحقيقة في بعض جوانب تلك المباحث، كما قد صرح بذلك(٥)، فإنه قد عقد فصلاً خاصاً في كتابه: "عجائب القرآن" في أنَّ عقول الخلق قاصرة عن معرفة الله تعالى، مستعيناً في إثبات تلك الحقيقة بالنقل تارة، والعقل أخرى.

(١) التفسير الكبير، ج٣، ص ٩٦.

(٢) نفسه، ج١٣، ص ١٠١.

(٣) نفسه، ج٣، ص ٩٦.

(٤) نفسه، ج١٩، ص ٢٤.

(٥) انظر: المباحث المشرقية، ج١، ص ٦٤٧.

فقد أورد الرازي ما روي "عن سهل بن عبدالله أنه سئل عن ذات الله تعالى، فقال: ذات الله موصوفه بالعلم غير مدركة بالإحاطة، وقد حَجب الخلق عن معرفة كُنه ذاته، ودلَّهم عليه بآياته، والقلوب تعرفه والعقول لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية"(١).

ثم خلص الرازي في مبحثه هذا حول عجز العقل البشري إلى القول بأنَّ العمدة في هذه المسألة أن الله سبحانه غير متناه، في الذات والصفات، والعقل متناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي، وهذه النكتة المستحسنة، ونحن نشرحها لتظهر قوتها إن شاء الله، فنقول:

الحجة الأولى: العقل عاجز عن معرفة كونه تعالى قديماً أزلياً؛ وذلك لأنَّ كل ما يستحضره العقل استحضاراً على سبيل التفصيل من مقادير الأزمنة فذلك متناه. مثلاً نفرض قبل هذا الوقت ألفَ ألف سنة، ونفرض بحسب كل لمحة من هذه المدة ألفَ ألف سنة، وهكذا إلى أقصى ما يَقْدِرُ الوهمُ والخيالُ على استحضاره.

ثم إذا تأمل العقل عرف أنَّ كل ذلك متناهٍ، والحق سبحانه إنما كان قديماً أزليًّا؛ لأنه كان موجوداً قبل هذه المدة التي أحاط العقل والخيال بها، فثبت أنَّ كل مقدار يصل العقل والخيال إليه، فالحق سبحانه وتعالى ليس قديماً باعتبار أنه كان موجوداً في ذلك الوقت، بل باعتبار أنه كان موجوداً فيما وراء ذلك، فإذن لا سبيل للعقل البتة إلى معرفة القدم والأزل، وإذا عرفت هذا في كونه أزلياً قديماً، فاعرف مثله في كونه دائماً أبدياً.

فإذن العقل لا سبيل له البتة إلى معرفة كونه دائماً أبداً على سبيل التفصيل، فإنَّ كل ما يشير العقل إليه، فأزليَّته وأبديَّته خارجتان عن ذلك المقصود.

وأيضاً إذا قلنا: إنه موجود ليس بجوهر ولا عرض، ولا حال ولا محل، فهذا ليس يقتضي معرفة ذات الحق سبحانه وتعالى؛ لأنَّا أردنا بقولنا: موجود ما يناقض

(١) عجائب القرآن، ص ١٤٤.

العدم، فهذا المفهوم[1].

وإذا كان هذا موقف الرازي من العقل فيما يتعلق بمحدوديته، كما تبيَّن لنا مما أسلفنا في مواضع متعددة من تفسيره الكبير وفي غيره من مؤلفاته الأخرى، فإنه يؤكد لنا هذا المنحى تجاه العقل وطرقه الاستدلالية في ثنايا وصيته، حين يقول: "... ولقد اختبرت الطرق الكلامية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه: يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمُّق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذلك إلا للعلم بأنَّ العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية"[2].

---

(١) عجائب القرآن، ص ١٤٦.

(٢) الوافي بالوفيات، ج٤، ص ٢٥١.



الفصل الخامس
واقعية الرازي وتحفظه

وكما أشرنا إلى أهم الوجوه التي قام عليها تفسير الرازي من حيث النقل والعقل، وتطرقنا إلى حَدَّي العقل عنده، فإن له موقفاً آخر حريٌّ بالوقوف عنده، بحيث لا نستطيع أن نَفْصِلَه عن أيٍّ من تلك المتعلقات، وهو أمر آثرنا التعبير عنه بـ: (واقعيته وتحفُّظه).

ذلك أنَّ الرازي عندما لا يتوفر لديه الدلالة السمعية أو العقلية التي يمكن له أن يصل إلى معنى الآية على هديها، يجيز لنفسه أن يقول في الآية برأيه، تحفُّظاً عن الزلل، وخشية من الوقوع في الإثم، لئلا ينطبق في حقه مضمون قول رسول الله ﷺ: "من قال في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده من النار"[1]، خاصة وقد سبق أن مر بنا أنَّ الرازي يقول بتحريم تفسير القرآن بمجرد الرأي، ومن هنا كانت ملامح الواقعية تبدو من حين لآخر من خلال عمل الرازي التفسيري، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ [التوبة: ٢١]، يقول: "اعلم أنه تعالى لما قال: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم﴾ بيَّن الشيء الذي به يبشرهم، وهي أمور أولها: قوله: ﴿بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ﴾ وثانيها: قوله: ﴿وَرِضْوَانٍ﴾"[2].

وبدلاً من أن يصرِّح الرازي برأيه الخاص في المراد من الآية كما هو شأنه عند تفسير بعض الآيات نجده هنا يبدي تحرزه الشديد من القطع بالمعنى المراد، ويبين أنَّ قوله مجرد ظن، وأما حقيقة الأمر فعلمها عند الله، يقول الرازي هنا: "وأنا أظن - والعلم عند الله - أن المراد بهذين الأمرين ما ذكره في قوله: ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[3].

---

(١) انظر: صحيح الترمذي، ج٢، ص ١٥٧.

(٢) التفسير الكبير، ج١٦، ص ١٧.

(٣) نفسه، ج١٦، ص ١٧.

كما يتحفظ الرازي عن القطع بالقول فيما يتعلق بأمر يأجوج ومأجوج عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ [الكهف: ٩٤]، فعند مبحث ما يتعلق بكيفية إفساد يأجوج ومأجوج في الأرض، أورد بعض أقوال الآخرين في كيفية إفسادهم، ولما لم يتيقن من صحة ما قيل في حقهم، ولم تتوفر لديه دلالة سمعية أو عقلية يعتد بها في شأنهم، قال: "واختلفوا في كيفية إفسادهم في الأرض، فقيل: كانوا يقتلون الناس، وقيل: كانوا يأكلون لحوم الناس، وقيل: كانوا يخرجون أيام الربيع، فلا يتركون لهم شيئاً أخضر. وبالجملة، فلفظ الفساد محتمل لكل هذه الأقسام، والله أعلم بمراده"(١).

وعند مناقشته لما يتعلق بموضوع السدين عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لاَّ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً﴾ [الكهف: ٩٣]، قال الرازي: "الأظهر أنَّ موضع السدين في ناحية الشمال، وقيل: جبلان بين أرمينيا وبين أذربيجان، وقيل: هذا المكان مقطع أرض الترك"(٢). ولما ذكر عدة أقوال وردت حول احتمال موضع السدين، لم ير في تلك الأقوال ما يمكن الاعتماد عليه، كما لم تتوفر لديه دلالات أخرى مقنعة، وعندما اختتم مبحثه عن موضع السدين بقوله: "قال أبو الريْحان: مقتضى هذا أن موضعه في الربع الشمالي الغربي من المعمورة، والله أعلم بحقيقة الحال"(٣).

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، نراه يعرب عما يتراءى له من تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾، على حين نوَّه في الوقت نفسه بأن معنى الآية قد يكون شيئاً آخر هو في علم الله وحده، يقول الرازي: "ثم قال:

(١) التفسير الكبير، ج٢١، ص ١٧١.

(٢) نفسه، ج٢١، ص ١٦٩.

(٣) نفسه، ج٢١، ص ١٧٠.

﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ والمراد به عندي - والله أعلم - أنَّ الإنسان إذا رأى الحِكَم والمعارف حاصلة في قلبه، ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بإيتاء الله تعالى وتيسيره، كان من أولي الألباب؛ لأنه لم يقف عند المسبَّبات، بل ترقى منها إلى أسبابها، فهذا الانتقال من المسبَّبِ إلى السبب هو التذكر الذي لا يحصل إلاَّ لأولي الألباب؛ وأما من أضاف هذه الأحوال إلى نفسه، واعتقد أنه هو السبب في حصولها وتحصيلها، كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسبَّبات إلى الأسباب. وأما المعتزلة، فإنهم لما فسَّروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل، قالوا: هذه الحكمة لا تقوم بنفسها، وإنما ينتفع بها المرء بأن يتدبر ويتفكر، فيعرف ما له وما عليه، وعند ذلك يُقْدم أو يُحْجِم"(١).

ويحاول الرازي أن يقودنا بين موضع وآخر من تفسيره إلى ما يجول بخاطره، وهو يجمع متعلقات تفسير الآية مهما تعددت اتجاهات تلك المتعلقات ومصادرها نقليةً كانت أم عقليةً، وهو أنه، وإن أورد كثيراً من أقوال الآخرين وكل ما توفر لديه حول احتمال المعنى المقصود من الآية القرآنية، فإن الذي يخالج نفسه شيء آخر يتمثل في احتمال كون مراد الله تعالى من الآية خلاف ما ذكره هو، وتعبيراً عن هذا الذي يخالج نفسية الرازي نلحظ أنه يختتم تلك المباحث بعبارة "والله أعلم" أو "والله أعلم بمراده"(٢)، وفي ذلك إظهار للتحفظ عن الزلل، وإشعار للقارئ بأنَّ ما ذكره لا يفترض فيه أن يكون هو المرادَ الحقيقيَّ بالآية، كما لا يفترض أن يكون جامعاً لكل متعلقات الآية، ولعل هذا من أرقى ما اتجهت إليه مذاهب تفسير النص الديني في العصر الحديث؛ لأن النص العالي ذو وجوه بلاغية تسمح للمتذوق من أصحاب اللغة وعلمائها بتأويل مشروع، إذا تحققت له أداة المفسر وبصيرته، وهذه الوجوه تلتقي ولا ينفي بعضها بعضاً، وكلها يخدم الحقيقة

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص ٦٩.

(٢) انظر مثلاً: التفسير الكبير، ج٧، ص ١٦٠، ١٦١ - ج ١٦، ص ٥٩، ج٢١، ص ١٦٥.

الروحية والبيانية في النص الديني[1].

ومن قبيل هذا التحفُّظ عند الرازي تصريحه بأن بعض ما يكتبه من متعلقات التفسير، إن هو إلاَّ خواطرُ تسنح له أثناء ممارسته لعمله التفسيري، بل وقت كتابته لما أسماه بـ: "الموضع" وكأنه هنا ينبهنا إلى معنى مهم يؤخذ منه أنَّ ما يورده في هذه الإشارة إنما يعد من (الخواطر) الخاصة به، والتي قد تصمد أو لا تصمد أمام حقيقة المراد من الآية، فعند بحثه لمتعلقات تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ**﴾ [البقرة: ٢٦٥]، يقول الرازي: "إنَّ الله تعالى بيَّن أنَّ غرض هؤلاء المنفقين من هذا الإنفاق أمران: أحدهما: طلب مرضاة الله والثاني: هو تثبيت النفس". وحين عدَّد الرازي الوجوه المتعلقة بتثبيت النفس قال: "ورابعها ـ وهو الذي خطر ببالي وقت كتابة هذا الموضع ـ: أنَّ ثبات القلب لا يحصل إلا بذكر الله، على ما قال: ﴿**أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾"[2].

وقد تنبه إلى أمر (الخواطر) ـ بما تعنيه من تحفظ عن القول بالمراد الحقيقي من الآية القرآنية ـ أحد المفسرين المحدَثين للقرآن الكريم حين وصف تفسيره بأنه (خواطر) فأسماه: "خواطري حول القرآن الكريم"[3] وهو معنى يؤكد علم الله بمراده على الحقيقة، ويسمح في الوقت نفسه لاجتهاد في التأويل يسعى به العالم إلى فهم كتاب الله، وقد تحققت أداته، وخلصت النية واستضاء القلب بنور الإيمان.

---

(١) راجع مثلاً: لذلك في نقد الدكتور عفت الشرقاوي لبعض المحدثين الذين اتجهوا في تفسير القسم بالنازعات نحو تحديد النازعات بمعنى معيَّن، مع إلغاء الاحتمالات الأخرى التي توارد عليها المفسرون الذين قالوا: "إنها الملائكة، تنزع نفوس بني آدم، أو النجوم تنزع من أفق إلى أفق، أو النفوس تحنُّ إلى أوطانها، أو القسي تنزع بالسهام أو الجماعات النازعات القسي، أو المنايا تنزع النفوس، أو الوحش تنزع إلى الكلأ، أو خيل الغزاة تنزع في أعنَّتها، أو الريح تقلع القوة لشدة هبوبها". اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٢، ص ٣٢٣.

(٢) التفسير الكبير، ج٧، ص ٥٥.

(٣) الشيخ محمد متولي الشعراوي، "خواطري حول القرآن الكريم".

نأخذ مما عرضناه من مواقف الرازي تجاه العقل أنه يُكْبِرُ العقل، ويعلي من سلطانه، ويعتد به بوصفه سبيلاً لحصول المعرفة وتمام اليقين، ولكن ذلك الإكبار للعقل إنما يكون عنده من معتقد أن القرآن الكريم خاطب الجانب العاقل الواعي من كيان الإنسان عن طريق الآيات المثيرة للقدرة العقلية الإنسانية، والتي تحفِّز على النظر والتفكر والتدبر لمعرفة الله عن طريق مخلوقاته ومعجزاته. ولا شك أنَّ الرازي يشتط أحياناً فيما من شأنه زيادة التعويل على العقل قبل أي شيء آخر، كما في مثل قوله في جعله الموجب العقلي أساساً للموجب الشرعي، وبالتالي رهن الشرعي بالعقلي، وفي هذا ظهور بعض التناقض لديه كما أسلفنا في موضعه، ولكن الرازي رغم اعتداده بالعقل، ودعودته الملحَّة لإعماله، نراه في مواضع أخرى - وطبقاً لتقريراته التي بينَّا بعضاً منها في حدود العقل عنده - يكبح جماح العقل، فيشد عَنَانه ليوقفه عند حده المحدود، بحيث لا يستطيع تجاوزه، وعلى الأخص فيما يتعلق بالعلوم الإلهية، والمعجزات الربانية، فهناك من الحقائق المخصوصة ما "لا سبيل للعقل إلى معرفتها، فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير"(١).

وإذا ما اضطرب بعض العقلاء فيما هو خلاف للعادة، فلا سبيل أمام الرازي سوى التسليم بتلك الخوارق(٢)، وهذا قريب من قول بعض الفلاسفة المحدَثين فيما يتعلق بالحقائق الميتافيزيقية، والرازي لا يجيز أن يشتط المفسرون في تأويلاتهم لأحكام القرآن، فليس للمفسر إلاّ ما يستنبطه من الآية(٣)، ثم إنَّ عقل المفكر ذاته - كما يرى الرازي - ليس بكافٍ لسلامة الاهتداء، دون الأخذ في الحسبان ما عليه إجماع الأمة، فإن الأمان إنما يحصل بإجماع الأمة(٤).

وإذا كان هذا هو موقف الرازي من محدودية العقل، بعد استقراء لموقفه إزاءه

(١) التفسير الكبير، ج٩، ص ١٣٧.

(٢) نفسه، ج١٤، ص ١٩٢ وما بعدها.

(٣) نفسه، ج١٠، ص ٣١.

(٤) نفسه، ج٣، ص ١١١.

في كتبه المختلفة، وخصوصاً تفسيره للقرآن الكريم، فإن أستاذه الأشعري قد سبقه بتلك النظرة إلى العقل، حين "يعوِّل على الوحي... ولا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشئون الإلهية"[1] وذلك على الرغم من أنَّ النزعة العقلية قد تزايد ظهورها بتطور الفكر الأشعري بعد عصر مؤسسة، ولكنها نزعة عقلية تعرف حدودها فيما يتصل بالحقائق الإلهية، مع أنها نزعة عقلية تعتد بالمنهج العقلي في الاستنباط والتحليل، وقد أخذت تتغلغل في أنحاء المذهب الأشعري مع الزمن، حتى بدا المتكلم الأشعري هو فيلسوف عصره على زمان فخر الدين الرازي، ولبست الفلسفة ثوبَ الفكر الديني، والفكر الديني ثوبَ الفلسفة، كما لحظ ذلك بحق ابن خلدون في مقدمته.

---

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٦٦.

الخــاتمــة

عرضت هذه الدراسة وفقاً لخطتها المحددة من خلال أبوابها الثلاثة لاتجاهَيِ النقل والعقل عند فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير، مشيرة إلى المواقف التي يأخذ فيها الرازي بالنقل وحده، والمواقف التي يأخذ فيها بالعقل وحده، وكذلك مواضع التقاء هذين الاتجاهين عنده.

ولقد أعان الله على معالجتنا لقضية النقل والعقل عند الرازي من خلال تفسيره بمتابعتنا لرحلة الرازي الفكرية، واقتناص لب مقاصدة وأفكاره، بعد رصد نقولاته على اختلاف مواقفه منها، ووقفاته العقلية ومدى إيغاله فيها أو رجوعه عنها، ولكننا نرى أن الأمر يقتضي هنا أن نورد أبرز معالم نهج الرازي في تفسيره فيما يتعلق باتجاهَيِ النقل والعقل عنده، كما يلي:-

أولاً: استفادة الرازي الظاهرة من المنقول من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين، فيما من شأنه توضيح المقصود من الآية القرآنية، لكنه لا يسلم بكل ما يأخذه عن التابعين، بل يُخضعه لموازين نقده، فإذا ما وجد دليلاً قوياً يتعارض مع ما أورده أعرض عن قولهم.

ثانياً: كثرة استعانة الرازي بالشعر الجاهلي، والأمثال والحكم، والجاري على لسان العرب، فيما من شأنه بيان المقصود من اللفظ القرآني، آخذاً في الحسبان أنَّ القرآن إنما نزل بلغة العرب، وبلسانهم، ويكرر التصريح بالقول إنه لم يرد في كتاب الله تعالى ما لم تدل عليه اللغة أصلاً.

ثالثاً: وضوح أثر الثقافات الأجنبية في فكر الرازي من فارسية ويونانية وهندية، حيث استعان ببعض المنقول من تلك الثقافات، كما استفاد من مضامينها في بعض وجوهها، وبخاصة ما يتعلق بالثقافة اليونانية وأساليبها المنطقية.

رابعاً: يبدو ـ وبشكل ملحوظ ـ حرص الرازي على التمسك بالنص القرآني، فهو

عندما يعمد إلى تفسير القرآن الكريم إنما يحاول بيان المراد من الآية عن طريق الالتزام بالنص القرآني ما أمكنه ذلك، ويصرح بأن ذلك هو القانون الأساسي في التفسير، حيث يوجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته، إلاَّ إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عن ظاهره، بل يرى أنَّ كل حرف في القرآن له معناه وفائدته، فلا لغو في كلام الله، ومن هنا فلا يجوِّز الرازي صرف الكلام عن ظاهره بغير دليل؛ لأنَّ الظاهر أولى بالأخذ ما لم يتوفر الدليل القاطع على ضرورة تركه.

ومن هذا المنطلق، كان الكتاب والسنة هما الأصل عنده، فهما مقدَّمان، بصورة قاطعة، على القياس والرأي معاً، فلا يجوِّز الرازي ترك العمل بهذين الأصلين والسعي وراء القياس أو الرأي، كما لا يجوِّز تخصيصهما بسبب القياس البتة، سواء كان القياس جلياً أو خفياً، فبالنص يبطل الرأي والقياس.

خامساً: إن الرازي عندما يلجأ إلى التأويل إنما يفعل ذلك من منطق اعتقاده بمشروعية الأخذ بالتأويل عندما تستدعي طبيعة النص القرآني ذلك؛ لأن الانصراف عن ظاهر اللفظ ليس إلاَّ لطلب اليقين، كما هو الحال فيما يتعلق بنص المتشابه من القرآن، أو ما يفيد ظاهره التشبيه أو التجسيم، أو يثبت ببداهة العقل بطلان حمل اللفظ على ظاهره. وعلى حين يدرك الرازي أنَّ العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص، فإنه يرى أنَّ لذلك ما يسوِّغه، فتفسير كلام الله بما هو أكثر فائدة أولى، بحكم مشروعية التأويل المترتبة على اقتضاء طبيعة فهم النص.

على أنَّ التأويل، الذي يعده الرازي فرضاً على الكفاية لا على التعيين، إنما يصح من المرء المكلف القادر، أما غير القادر على التأويل، فإنه لا يرقى إلى مرتبة التكليف، الأمر الذي دعا الرازي لنظم قانون كلي للتأويل للاستهداء به، وبخاصة عندما يتعارض السمع والعقل.

سادساً: أحاط الرازي قضية التأويل بعديد من الشروط والتحذيرات، حين

اشترط على من يشتغل بالتأويل ضرورة استكمال أدوات البحث العلمي والكفاءة العقلية وكل ما يلزم المفسر مما يتعلق بعلوم القرآن بعامة، واللغة والإعراب؛ لأن المسألة عنده ليست مسألة تفسير بالرأي الذي هو نوع محرم من التفسير، بل يرتبط عنده تفسيره المحمود القائم على الأسس والقواعد المعترف بها، والتي يكون بها المفسر مؤهلاً لهذا العمل الجليل، كما لم يفت الرازي اشتراط كون المشتغل بالتأويل من ذوي العقول (الكاملة) الذين يستطيعون الاتعاظ بما في القرآن، وبالتالي يعلمون أن المحكم والمتشابه كلاهما كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فالتقصير بالنسبة إلى الآيات المتشابهة - كما يقول الرازي - إنما هو من تقصير المكلف أو عجزه لا تلبيساً من الله تعالى.

ولا يتردد الرازي في أن يسدي نصائحه للمفسر بالانصراف عن الاعتقاد بأن لكل ظاهر باطناً، بحيث لا تصرف ألفاظ القرآن عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة، وأن لا يتجرأ المفسر على تقرير معنى لا يدل عليه عقل أو لفظ قرآن أو خبر صحيح.

ولم يقف الرازي عند هذا الحد، بل يتخطاه إلى تنبيه المفسر إلى عظمة القرآن وشرف مكانته، فمن هنا تكمن خطورة التساهل في قضية التفسير، ومن لم يؤهل نفسه للتفسير، فإنه يتعرض لمنزلق في غاية الخطر، بل سيكون في غاية البعد عن الله؛ لأن الشيء كلما كان أشرف كان ضده أخسَّ، فكذلك مفسر القرآن؛ متى كان موصوفاً بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى. ومن هنا يوجب الرازي التحرز من الاشتغال بالتفسير إلاَّ للمقتدرين عليه ممن وهبهم الله القدرة، وخصوصاً فيما يتعلق بتفسير القضايا العقلية المحضة، فإنه يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلاَّ للعقلاء الكاملين الذين تعوَّدوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال، وألِفوا استحضار المعقولات المجردة، وإن كان توفر تلك الصفات - كما يرى الرازي - في حكم النادر.

ويحذر الرازي بشدة من الاشتغال بالتأويل من دون معرفة به، ذلك أنه يرى أن من كان غير عارف بالتأويلات يقع في الكفر والبدعة؛ لأنَّ ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما يكون متعارضاً، فإذا لم يعرف المفسر وجه التأويل فيها وقع في قلبه أنَّ القرآن ليس بحق؛ أما إذا عرف المفسر وجه التأويل، فيصير ذلك نوراً على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، فالتأويل ليس سوى ضرب من الاجتهاد لا يمارسه إلا عالم تحصلت له من العلم شرائط ومعارف هي في حد ذاتها وسائل لحسن التأويل، والانفتاح على آفاق من تقوى العقل ومنطق القلب.

سابعاً: لم يستطع الرازي أن يخفي شعوره بالاقتناع التام والاغتباط عندما تتوافر له شواهد النقل والعقل لتتعاضد عند تحقق المعلومة الواحدة، فصحيح النقل لا يتعارض مع صريح العقل؛ لأن الحق لا يضادُّ الحق، بل يشهد له ويؤيده. ومن هنا فإن الرازي يحاول ـ ما أمكنه ذلك ـ أن يجعل من النقل والعقل طرفين متعاضدين عن طريق تعدد مصادر تلك الشواهد، حتى إنه ليحشد الدلائل من القرآن والأخبار والآثار والمعقول في الموقف الواحد لتقرير مطلوبه، ولا غرو في ذلك إذا ما علمنا أنّ الرازي يرى أن استكمال النفس الإنسانية ذاتها بالمعارف والعلوم إنما يكون على قسمين، أحدهما: محاولة تحصيل تلك المعارف والعلوم عن طريق الفكر والنظر والاستدلال، وثانيهما: أن تصل إليها محصولات المتقدمين، فالرازي قد جمع في بعض المواضع من تفسيره بين النقل والعقل، واستخدم المناهج الفلسفية والكلامية في آن واحد، وجمع بينهما جمعاً تاماً أصبح معه الفصل بينهما شبه متعذر[١].

ثامناً: بدت معالم الاتجاه العقلي واضحة في تفسير الرازي، معتقداً بأن العقل مناط التكليف؛ لأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، ولأنه لا يوجد

---

(١) انظر: الدكتور ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، ص٤٣٨.

عالم لا يكون عاقلاً، فالعقل هو الخاصة التي يفارق بها الإنسان البهائم. ومن ثم فإن العقل عند الرازي طريق الهدى، إذ لولا دلالة العقل لما تميز المحكم من المتشابه، ورتب على ذلك قوله: إنَّ التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع، فلا يمكن ترجيح النقل على العقل؛ لأن العقل أصل النقل، والطعن في العقل يوجب الطعن في النقل والعقل معاً.

هذا وقد تبيَّن لنا أنَّ الرازي في فلسفته العقلية تلك وإيمانه بالحجة والبرهان إنما يرتكز إلى عدة اعتبارات أهمها:

أ- اعتقاد الرازي بأن إعمال العقل في التفسير يعد استجابة لما دعا إليه القرآن الكريم من التأمل والتدبر والتفكر في ملكوت السموات والأرض، حين خاطب القرآن العقل من خلال آيات كثيرة.

ب- قوله: إن العقل هو الطريق الوحيد إلى معرفة الله، وعليه يقوم علم الأصول، الذي هو أشرف العلوم، فشرف العلوم بشرف المعلوم، ومتى كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، ولما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون المتعلق به أشرف العلوم، ومن هنا فلا طريق إلى معرفة الله تعالى إلاَّ بالنظر والاستدلال، بل الطريق إلى الله ليس إلاَّ الدليل العقلي، ولما كان العلم بصفات الله أحد العلوم التي يتوصل إليها بالعقول، فالإيمان بالله أصل الإيمان بالشرائع، بل إن من لايعرف الله استحال أن يعرف نبياً أو كتاباً.

ج- اعتقاد الرازي بالوزن العظيم للمعارف المستنتجة بواسطة الإدراك العقلي، فالعقل عنده أغوص، وكلما كان الإدراك أغوص وأشد، كان المدرك أشرف وأكمل، والمدرَك أنقى وأبقى، ومن ثم فاللذة أشرف وأكمل.

د- اعتقاد الرازي بأن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولأنَّ الله قد توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي**

الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]، فما يتصل بالدين، ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يُكتم، ومن كتمه فقد عظُمت خطيئته، فمن أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجاً إليها، ثم تركها، أو كتم شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه لحقه الوعيد العظيم، ذلك أنَّ لفظ (الهدى) في قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ**﴾ يعني ـ كما يرى الرازي ـ تأمُّل الأدلة بحقها، والنظر فيها، واستنتاج المعارف منها، والعمل بها.

هـ- مع ما يترتب على الاجتهاد في التفسير من محاولة لتوضيح المقصود من الآية القرآنية، فإن العمل التفسيري يتمثل عند الرازي من جهة أخرى في أن ينال المكلف رتبة المجتهدين، حين يسعى لفهم قصد الله عز وجل، ويستكنه مدلول النص والخبر.

و- وبالإضافة إلى ما ورثه الرازي من أسباب الحضارة الإسلامية الفكرية، وما تقوم عليه فلسفة بعض المسلمين من إكبار للعقل ودعوة لإعماله في الأعمال التفسيرية بخاصة، وفيما يتعلق بقضايا الإسلام بعامة، فإن الرازي وقد أخذ بالاتجاه العقلي في تفسير القرآن قد أدرك حال الثقافة العقلانية عند الخصوم الذين واجهوا أهل السنة بكل الأساليب المنطقية، وبالحجج والبراهين الفلسفية، ولذلك رأى الرازي وأمثاله أن قناة أولئك الخصوم لن تلين إلا بالرد عليهم بأساليبهم واستدلالاتهم العقلية نفسها.

تاسعاً: لقد تبين لنا أنَّ الرازي على الرغم من اهتمامه البالغ بالنص القرآني، وعلى الرغم من نقولاته الكثيرة من مصادر متعددة بها على بعض الوجوه في تفسيره كما بينًا ذلك من قبل، يعطي ـ بلا شك ـ اهتماماً بالغاً للعقل، وإعلاء قيمته وتأكيد سلطانه، ويوغل في ذلك إيغالاً شديداً أحياناً، حتى يبلغ به القول بأن العقل أساس الشرع، لدرجة أن نفي الوجوب العقلي عنده يُلزم نفي الوجوب الشرعي، وأنَّ العقل أصل النقل، بل إنه يرى أنَّ لفظ (الرسول) في قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، إنما يعني "العقل" الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء.

غير أن الرازي يخالف المعتزلة هنا فيما يتعلق بموجب الثواب والعقاب، فعلى حين يذهب المعتزلة إلى القول بالوجوب على الله، نجد الرازي يخالفهم في هذا الموقف، ويأخذ بما أخذ به أهل السنة من أنَّ العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً، فمجرد العقل ـ كما يرى الرازي ـ سبب في أنه يجب علينا فعل ما ينتفع به وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء، وذلك لأننا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا جرم كان العقل وحده كافياً في الوجوب في حقنا، والله تعالى منزَّه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل، وهكذا تخلصت فلسفة الرازي من ذلك الحرج غير المنطقي وغير التقي الذي وقع فيه المعتزلة وأمثالهم ممن قالوا بفكرة وجوب الثواب والعقاب على الله، عملاً بمبدأ الوعد والوعيد الذي ألحَّ عليه المعتزلة.

ومع أنَّ قول الرازي بأن العقل أساس الشرع إنما يعني أنَّ الشرع لم يأت بشيء ينافي المعقولية، فإننا نلحظ أنَّ الرازي يعترف في مواضع عدة من تفسيره بأن العقل البشري قاصر أيضاً عن الإحاطة بكل العلوم، ولا يتردد الرازي في تأكيد هذا القصور العقلي وتفويض بعض ما يواجهه من مواقف إلى الله العالم بحقائق الأسرار.

ومن هنا، ودون أن نقلل من أهمية العقل تجاه الشرع عند الرازي، فإنه لما كان العقل البشري قاصراً بالطبع عن إدراك المعقولية في بعض الوجوه الشرعية؛ فإنه يمكننا القول بأن الرازي قد بالغ في تقدير قيمة العقل فيما يتعلق بالشرع، إذ ليس هناك من سبيل للتعويل على العقل فيما يتعلق بالعلوم الإلهية، ولما كانت المسائل الإلهية ـ وهي من أهم مقومات العقيدة الإسلامية ـ مما يعجز العقل عن إدراك

حقيقتها الذاتية، فكيف يتأتى التعويل على العقل في كل وجوه الشرع؟ فقد ورد عن علي رضي الله عنه أنه قال: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظاهر خفيه". أخرجه أبو داود بإسناد حسن.

عاشراً: ولنا أن نأخذ من وصية الرازي قبيل موته، التي تعتمد في بنائها على تنظيم منطقي يقوم على مقدمة ونتيجة، ما يمكن أن نعده استخلاصاً لهدفه من تفسيره الكبير وما خرج به منه بعد ذلك الجهد العظيم الذي بذله في سبيله، حين ذكر أنه اختبر الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأى فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدها في القرآن العظيم؛ لأن القرآن يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى.

كما يمكن القول إن الرازي من خلال تفسيره الكبير، الذي يعد موسوعة حوت جُلّ علوم عصره، كما حوت أفكار الرازي نفسه عبر تاريخه الفكري، قد قصد بعبارته السابقة أنه لم يخرج في كل ما أثبت عما يرضي الله ورسوله، وأنه لم يصدر فيه عن غير التزام بطريق القرآن، يؤيد ذلك ما أثبته في وصيته بأن كل ما يتعلق بإثبات وحدانية الله، وتنزهه عن الجسمية والشريك، وتفرده بالقدم والتدبير، فهو ما يقره الرازي من قول، إذ يلتمس من ربه الرضا ومحاسبته على قدر النية، فيقول: "ولتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي".

وبإجمال، فإننا لا نشك في أن تفسير فخر الدين الرازي يمثل اتجاهين متعارضين في عصره، هما: التراث الإسلامي، والفلسفة اليونانية القديمة، ومن هنا بدا الرازي من خلال تفسيره عالم دين بارزاً ومشهوراً حاول أن يؤسس فكرة جديدة في الدين، حين أخذ على عاتقه عملاً شاقاً هو تضييق الفجوة بين الفلسفة اليونانية التي دخلت إلى العالم الإسلامي قبل عصره عن طريق الترجمة وعن طريق أعمال الفارابي وابن سينا وآخرين، وبين التراث الإسلامي. ونستطيع أن نقول: إنَّ الرازي

قد واجه كل المصاعب التي لا بدَّ لكل من يحاول التوفيق بين المذاهب المتناقضة مواجهتها في بحثه عن تسوية إيجابية، على حين لم يقنع تماماً المسلم ذا الفكر السني النقلي مثل ابن تيمية، ولا ذاك ذا الفكر الفلسفي مثل الطوسي، فقد نقده كلا الجانبين نقداً مريراً. ولكن مما لا شك فيه أنَّ الرازي بالنسبة إلى الأشاعرة قد فتح طريقاً لأسلوب جديد أصبح فيه علم الكلام فلسفة منطقية للوجود وعلماً متقدماً.

لقد بدا الرازي في تفسيره مفكراً سنياً أشعرياً، غير أنه كان لديه اهتمام عظيم بالفكر الفلسفي، وبمعنى آخر كان الرازي رجلاً له قلب متكلم أشعري وعقل فيلسوف سينائي.

ولقد حاول الرازي أن يضع التعاليم السنية الأشعرية في قالب فلسفي يلائم المسلم المفكر في عصر كَمُلَ فيه اطلاعه على التراث اليوناني، ثم إنه قد حاول تطبيق الرؤية الفلسفية في الوجود على المبادئ الأشعرية، وأن يفيد من الأولى في تأصيل الثانية، فاختلطت لديه معالم الفكر المشائي الإسلامي عند أمثال ابن سينا والفارابي بأصول التراث السني كما فهمه الأشاعرة، وباستثناء عقيدة ابن سينا في البعث التي ترتبط عقلياً بفكرة خلود العالم، فقد أظهر الرازي ميلاً عظيماً لاختيار نظرية ابن سينا الكاملة في الوجود إطاراً للتأمل الديني.

ثم إنه يمكننا أيضاً أن نعدَّ الرازي خليفةً للغزالي في أشعريته، غير أنه يهتم أكثر من غيره بالعنصر العقلي، فلقد حاول الرازي قراءة الآيات القرآنية في ضوء معرفته لفلسفة أرسطو، الأمر الذي يحملنا على القول بأن الرازي يفتقر أحياناً في تفسيره إلى الرؤية القلبية لروح الإسلام، فهو بالرغم من أنه يظهر تقديره وإعجابه العميق للأسلوب القرآني الذي يُذَكِّرُ الإنسان دوماً بأنه محاط بآيات من صنع الخالق، فإنه يبدو أنه قد أسس عقيدته في وجود الله وصفاته على نظرية في الوجود ذات طابع أرسطي.

على أنه ينبغي أن نشير هنا إلى أنَّ النزعة العقلانية عند الرازي إنما تتجلى في أغلب الأمر في صورة نقلية واضحة، فنُقول الرازي الكثيرة عن الفلاسفة والمعتزلة، ومناقشاته لهذه النقول عن طريق رد بعضها بالبعض الآخر قد تبدو في أول الأمر تعبيراً عن نزعة عقلية دفينة في شخصية الرازي. غير أنه إذا كان المنقول فلسفي الصبغة، فإن الرازي في هذه المسائل لا يحتكم عادة إلى عقله الخاص، وإنما إلى ما قاله الآخرون، وهذا ـ بطبيعة الحال ـ وجه من وجوه الاعتماد على المنقول بالمعنى الواسع الذي سبقت الإشارة إليه، فإذا قلنا إن الرازي شخصية نقلية، رغم ما يبدو من انشغاله بكثير من المسائل الفلسفية، فإننا لا نعدو الصواب؛ لأن التظاهر بالانشغال بالفلسفة ليس في كل الأحوال تعبيراً عن نزعة فلسفية، وإنما روح الفكر الفلسفي هي الاستقلال بالحكم العقلي في واقع الأمر، ولذلك بدا الرازي نقلي النزعة حتى في أعمق أبحاثه الفلسفية في تفسيره للنص القرآني.

تلك جملة ما ينتهي إليه هذا البحث، لا نملك معها إلاَّ أن نردد قول الرازي من قبل: "ولتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي"، والحمد لله من قبل ومن بعد.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً:

(١) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضع محمد فؤاد عبد الباقي، دار الشعب، القاهرة، ١٩٤٥م.

ثانياً: من مصادر السنة، ومعجم ألفاظ الحديث:

(٢) صحيح البخاري، ج١، ٣، ٤، ٧، ٨ طبع عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(٣) صحيح مسلم، طبع مؤسسة الطباعة لدار التحرير للطباعة والنشر، بالقاهرة، عن طبعة استانبول المحققة المطبوعة عام ١٣٢٩هـ، طبعت الأجزاء ١، ٢، ٣، ٤ سنة ١٣٨٣هـ، وطبعت الأجزاء ٥، ٦، ٧، ٨ سنة ١٣٨٤هـ.

(٤) مسند الإمام أحمد، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت.

(٥) سنن الترمذي، ج٣، ٤، ضبط ومراجعة عبد الرحمن محمد عثمان، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ودار الفكر، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.

(٦) أبو الطيب، محمد شمس الحق العظيم أبادي، عون المعبود، شرح سنن أبي داود، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، ج١١، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

(٧) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، بيروت، ودمشق، ج ١، ٢، ط١، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م، ج ٣، ٤، ٥، ٦، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٨) محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(٩) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، د. أ.ى ونسنك، ليدن، مكتبة بريل، ١٩٣٦ م.

ثالثاً - مصادر ومراجع البحث من مؤلفات فخر الدين الرازي:

(١٠) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، طهران، (٢٢) جزءاً، المطبعة البهية المصرية بميدان الأزهر بمصر، ط ٢ .

(١١) أساس التقديس، مطبعة كردستان العلمية بمصر، ١٣٣٢هـ.

(١٢) الأربعون في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط/١، ١٣٥٣ هـ.

(١٣) أصول الدين، سلسلة (من تراث الرازي) رقم (٣) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد .

(١٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

(١٥) عجائب القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، عابدين، القاهرة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

(١٦) عصمة الأنبياء، تحقيق محمد منير الدمشقي، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

(١٧) المباحث المشرقية، ج١، مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦٦م.

(١٨) محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، سلسلة (من تراث الرازي)، رقم (٤) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد .

(١٩) المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(٢٠) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٧م.

رابعاً - مصادر ومراجع عامة:

(٢١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.

(٢٢) الدكتور أحمد إبراهيم الشريف، والدكتور حسين أحمد محمود، العالم الإسلامي في العصر العباسي، دار الفكر العربي، ط / ٣، ١٩٧٧م.

(٢٣) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٥م.

(٢٤) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، مكتبة النهضة بالقاهرة، ط / ٨، ١٩٧٤م.

(٢٥) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، دار الكتاب العربي ببيروت ط / ٥، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م.

(٢٦) الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط / ٥، ١٩٧٦م.

(٢٧) الدكتور أحمد شلبي، الفكر الإسلامي منابعه وآثاره، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ط / ٥، ١٩٧٥م.

(٢٨) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

(٢٩) الأشعري، أبو الحسن بن علي، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين، تصحيح هيلموت ريتر، نشر فرانز شتايز، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

(٣٠) ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت.

(٣١) الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧م.

(٣٢) امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط / ٣، ١٩٦٩م.

(٣٣) الأنباري، أبو بكر، شرح القصائد السبع، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط / ٣.

(٣٤) البغدادي، عبد القادر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.

(٣٥) البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٧م.

(٣٦) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م.

(٣٧) الدكتور توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية بالقاهرة، ط / ٧، ١٩٧٩م.

(٣٨) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، الفجالة، القاهرة، ط / ٢، ١٩٥٨م.

(٣٩) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، درء تعارض النقل والعقل، القسم الأول من الجزء الأول، المقدمة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧١م.

(٤٠) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، نشر قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط / ٤، ١٣٩٩هـ.

(٤١) ابن تيمية، نقض المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١هـ.

(٤٢) جميل صليبا، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، ودار الكتاب المصري، ط/ ٣، ١٩٧٢م.

(٤٣) الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

(٤٤) حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون، مكتبة المتنبي، بغداد.
(٤٥) الدكتور حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج١، مكتبة النهضة المصرية، ط / ٨، ١٩٧٤م.
(٤٦) الدكتور حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة الحديثة للطباعة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
(٤٧) أبو حيان، البحر المحيط، ج١، دار الفكر، بيروت، ط / ٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨.
(٤٨) ابن خلدون، المقدمة، ج١، دار البيان.
(٤٩) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢.
(٥٠) الداودي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر،، نشر مكتبة وهبة، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
(٥١) الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، القسم الثالث، دار إحياء الكتب العربية.
(٥٢) الدكتور زكريا إبراهيم، (كانت) أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط / ٢، ١٩٧٢م.
(٥٣) الدكتور زكريا عبد الرحمن، شعر لبيد بن أبي ربيعة بين جاهلية لبيد وإسلامه، ١٣٣٦هـ / ١٩٧٦م.
(٥٤) الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط /٢، ١٤٠١هـ.
(٥٥) الدكتور زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق ط/٣، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

(٥٦) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة / بيروت، ط ٣، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

(٥٧) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، ج٢، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ /١٩٧٢م.

(٥٨) الزمخشري، أبو القاسم جار الله بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، وبهامشه كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي، نشر انتشارات آفتاب، طهران.

(٥٩) سعيد زايد، الفارابي، دار المعارف، ط / ٢، ١٩٧٠م.

(٦٠) الدكتور سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر ١٩٦٥م.

(٦١) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.

(٦٢) السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.

(٦٣) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ط/٢، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

(٦٤) الشريف الرضي، المجازات النبوية، تقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

(٦٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه.

(٦٦) الدكتور شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف بمصر، ط/٢، ١٩٦٥م.

(٦٧) الدكتور شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ج ٢، دار المعارف بمصر ١٩٦٦م، ج٤، سنة ١٩٧٣م.

(٦٨) الدكتور صابر طعيمة، العقل والإيمان في الإسلام، دار الجبل، بيروت، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(٦٩) الدكتور صبحي الصالح، والأب الدكتور فريد جبر، الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩م.

(٧٠) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، نشر فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

(٧١) عارف مفضي البرجس، التوجيه الإسلامي للنشء في فلسفة الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ط/٢، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

(٧٢) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، الأنجلو المصرية، ط / ٢، ١٩٥٩م.

(٧٣) عباس محمود العقاد، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، ط / ٨، ١٩٨٠م.

(٧٣) الدكتور عبد الحليم منتصر، تاريخ العلوم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف بمصر،١٩٧٥ م.

(٧٤) عبد الحميد محمد قنبس وخالد عبد الرحمن العك، مسألة القضاء والقدر نشأتها عند الفلاسفة والمتكلمين، دار الكتاب العربي، دمشق، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٧٥) عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس،ط/ ٢، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

(٧٦) الدكتور عز الدين إسماعيل، نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٥م.

(٧٧) العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

(٧٨) الدكتور عفت الشرقاوي، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، مكتبة سعيد رأفت بجامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٢م.

(٧٩) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٦م.

(٨٠) الدكتور عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، ط/٣، ١٩٨١م.

(٨١) الدكتور عفت الشرقاوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية، بيروت، ١٩٨١م.

(٨٢) علي إبراهيم حسن، التاريخ الإسلامي العام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م.

(٨٣) علي بن حسام الدين، الشهير بالمتقي الهندي، منتخب كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(٨٤) الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار المعارف بمصر، ط / ٨، ١٩٨١م.

(٨٥) ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله الهمداني، شرح ألفية بن مالك، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط / ١٤، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.

(٨٦) ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥١هـ.

(٨٧) أبو عمرو بن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ط/ ٢، ١٩٧٢م.

(٨٨) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(٨٩) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة.

(٩٠) الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط / ٥، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

(٩١) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٧٢ م.

(٩٢) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، القاهرة.

(٩٣) الغزالي، أبو حامد، المستصفى، تحقيق مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة.

(٩٤) الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية، بالأزهر، ط / ٢، ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦ م.

(٩٥) الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.

(٩٦) الغزالي، أبو حامد، قواعد العقائد، تحقيق وتقديم سعيد زايد، الناشر (بدون)، القاهرة، ١٩٦٠ م.

(٩٧) الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ومعه، قانون التأويل، تحقيق فضيلة الأستاذ الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.

(٩٨) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، دار المعارف بمصر ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

(٩٩) الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تصحيح مصطفى عناني، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٣٢هـ / ١٩١٣م.
(١٠٠) أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي، الأمثال، تحقيق وتقديم الدكتور أحمد محمد الضبيب، مطابع الجزيرة، الرياض، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م.
(١٠١) القفطي، جمال الدين الأشرف يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار للطباعة والنشر، بيروت.
(١٠٢) ابن قيم الجوزية، الفوائد، تخريج أحمد راتب عرموش، دار النفائس بيروت، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
(١٠٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، مكتبة دار المعارف، بيروت.
(١٠٤) الكرخي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري، تحقيق الدكتور محمد جابر عبد العال الحسيني، مراجعة محمد شفيق غربال، دار العلم، القاهرة، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.
(١٠٥) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط / ٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
(١٠٦) محمد أمين المصري، لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها، دار الفكر، بيروت، ط / ٣، ١٣٦٤هـ/ ١٩٧٤م.
(١٠٧) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
(١٠٨) الدكتور محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٧م.
(١٠٩) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة القاهرة، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.

(١١٠) محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط /٢، ١٩٨٠م.

(١١١) محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف محمد شفيق غربال، دار الشعب ومؤسسة فرانكلن للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٧٢م.

(١١٢) الدكتور محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر، ١٩٧٤م.

(١١٣) الدكتور محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط / ٢، ١٩٧٩م.

(١١٤) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(١١٥) الدكتور محمد عمارة، العرب والتحدي، سلسلة كتب عالم المعرفة الكويت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

(١١٦) محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، ط /٢، ١٩٧٢م.

(١١٧) الشيخ محمد متولي الشعراوي، خواطري حول القرآن الكريم، دار مايو الوطنية للطباعة والنشر، سلسلة كتاب (اللواء الإسلامي)، القاهرة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

(١١٨) محمد نسيب الرفاعي، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، ج٣، ط /٢، بيروت، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

(١١٩) الدكتور محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م.

(١٢٠) الدكتور محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م.

(١٢١) الدكتور محمد الطحان، أصول التخريج ودراسة الأسانيد، دار القرآن الكريم، بيروت، ط / ٢، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
(١٢٢) الدكتور محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط / ٤، ١٩٦٩م.
(١٢٣) مزهر عبده السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٠م.
(١٢٤) الدكتور مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط / ٣، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
(١٢٥) الدكتور مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف بمصر،ط / ٢، ١٩٦٨م.
(١٢٦) الدكتور مصطفى الصاوي الجويني، مناهج في التفسير، مشأة المعارف، الإسكندرية.
(١٢٧) منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ، ج١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط / ٣، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م.
(١٢٨) ابن منظور، لسان العرب، ط / بولاق، ١٣٠٠هـ/ ١٣٠٢هـ.

خامساً - الرسائل الجامعية:

(١٢٩) رمزي محمد كمال نعناعة، منهج فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة، ١٩٦٥م.
(١٣٠) عبد الرحيم أحمد الطحان، مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين.
(١٣١) الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٧٢م.

(١٣٢)محمد حسني أبو سعدة، مشكلة خلود النفس عند فخر الدين الرازي رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٠م.

(١٣٣) محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة، ١٩٦٣م.

سادساً - المراجع المترجمة:

(١٣٤) ج. دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.

(١٣٥) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم بشارع الخليج، القاهرة، ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م.

(١٣٦) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة وتقديم محمود محمد الخضيري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م.

(١٣٧) زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمه عن الألمانية فاروق بيضون، وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري، ط /٧، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٦٣م.

(١٣٨) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٥، ترجمه الدكتور رمضان عبدالتواب، ومراجعة الدكتور يعقوب بكر، دار المعارف، ١٩٧٥م.

(١٣٩) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط / ٤، بيروت، ١٩٦٥م.

(١٤٠) الدكتور ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤م.

(١٤١) محمد ثابت الفندي وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، راجع الترجمة الدكتور محمد مهدي علام، ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م.

سابعاً - المراجع الأجنبية:

(1) A. J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, London, Forwood Lectures, 1957.

(2) Fadlou Shehadi, Ghazali's Unique Unkowable God, Leiden, Brill, 1964.

(3) F. Rahman, Prophecy in Islam, London, 1958.

4) P. Kraus, the Islamic Culture, Controversies of Fakhr el Din al Razi, XII, 1938.

(5) R. Arnaldez "L oeuvre de Fakhr el Din al Razi: Commentateur da Coran et philosphe, Cahiers de Civilization medivale, III, 1960.

(6) Shorter Encyclopeadia of Islam, Al -Razi, Leiden, Brill, 1956. Part 2.

الفهارس والكشافات العامة



فهرس الآيات القرآنية

طرف الآية	السورة/ الآية	الصفحة
﴿ بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ .	النساء/ ١٣٨	٣٢٤
﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴾ .	النساء/ ١٥٧	٦٧
﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ .	النساء/ ١٦٠	٣٧٢
﴿ لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾ .	النساء/ ١٦٢	٢٩٦
﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ .	النساء/ ١٦٥	٤٣٢، ٤٧٠
﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ﴾ .	النساء/ ١٧٦	٤٠٣
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ ﴾ .	المائدة/ ٦	٢٢٨
﴿ وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ .	المائدة/ ١٢	٣٦٤
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ .	المائدة/ ٣٥	٣٠٦
﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ .	المائدة/ ٥٥	١٩٣
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ .	المائدة/ ٨٧	١٨٧

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة

الحديث	الصفحة

الحديث	الصفحة

فهرس الشعر

المطلع	القافية	الشاعر	الصفحة
ذهب الذين	الأجربِ	لبيد	٣١٢
المرء مادام	يفتقدُ	الرازي	٥٠
حُييت	عهدُهُ	عنترة	٣٠٦
فقلتُ	قاعدا	امرؤ القيس	٣٠٩
فلو مات	بعدي	الخوارزمي	٢٧٢
أزف الترحلُ	قدِ	النابغة	٣٠٥
لعمري	بسرمد	طرفة بن العبد	٣٠٨
وكنت امرءاً	جندي	الخوارزمي	٢٧٢
هذا جناه	أحدْ	أبو العلاء المعري	٣٤١
دين النبي	الأخبار	ابن القيم	٤٠٣
لا تخدعن	نهارُ	ابن القيم	٤٠٣
ولربما جهل	أنوارُ	ابن القيم	٤٠٣
وجاشت النفسُ	معتمرُ	الأعشى	٣٠١
ذهب الشبابُ	والدهرُ	-	٣١٠
أرباً واحداً	الأمورُ	زيد بن عمرو بن نفيل	٣٠٠
تركت اللاتَ	البعيدُ	زيد بن عمرو بن نفيل	٣٠٠
إن كنت ريحاً	إعصارا	-	٣٢٠
فدعها وسلِّ	وهجَّرا	امرؤ القيس	٣٠٢
نعم الساعون	المبرد	طرفة	٣٢١
والسادس الفخر	يوازي	السيوطي	١٨

الكشاف العــام